
3 1761 03531 5589


W. ZUKERKANDEL
KSIĘGARNIA
w ZŁOCZOWIE



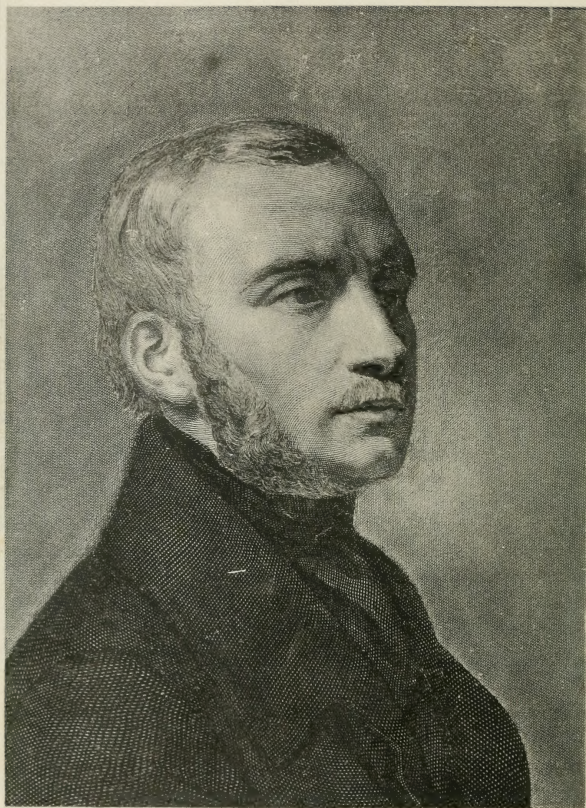
przyczyna: powszechnej
potrzeby

uderzające miejsce o powiązaniu
postępu z walką socjalną ze str. 128

8

# ZYGMUNT KRASIŃSKI

## DZIEJE MYŚLI



ZYGMUNT KRASIŃSKI.

JULIUSZ KLEINER



# ZYGMUNT KRASIŃSKI

## DZIEJE MYŚLI

TOM I.



LWÓW — 1912 R
NAKŁADEM TOW. WYDAWNICZEGO
WARSZAWA — E. WENDE I SPÓŁKA
KRAK. PRZEDMIEŚCIE [illegible]



JULIUSZ KLEINER



# ZYGMUNT KRASIŃSKI

## DZIEJE MYŚLI

TOM I.



LWÓW – 1912 R.
NAKŁADEM TOW. WYDAWNICZEGO
WARSZAWA – E. WENDE I SPÓŁKA
KRAK. PRZEDMIEŚCIE 9.




DRUKARNIA WŁ. L. ANCZYCA I SPÓŁKI W KRAKOWIE.

*Uniwersytetowi Lwowskiemu*

*w 250-tą rocznicę założenia*

*w hołdzie składa*

*Autor*

Dzieje twórczości Krasińskiego jako całości jednolitej, rozwijającej się organicznie i konsekwentnie, są przedewszystkiem dziejami myśli — historyą problemów, wyłaniających się z życia narodowego, społecznego i osobistego tudzież z ogólnej atmosfery umysłowej epoki, historyą rozwiązywania tych problemów i stosowania rozwiązań. Jest to zjawisko wyjątkowe, nie wynikające z istoty twórczości poetyckiej, lecz płynące zarówno ze szczególnej organizacyi psychicznej poety, jak ze szczególnych dążeń epoki, w której nie było całkiem odosobnione. I to już dostatecznie uprawnia usiłowanie, by stworzyć monografię o Krasińskim, będącą historyą jego idei. Dołącza się wzgląd inny; uprzystępnienie Krasińskiego wymaga nie tyle wniknięcia w jego środki artystyczne, nie tyle nawet przeniesienia się w świat nowy uczuć czy fantazyi, ile wstąpienia na pewne drogi myśli, obce niejednokrotnie dzisiejszemu społeczeństwu, uznania ich wartości, oswojenia się z ich kierunkami, z ich strukturą odrębną, ich treścią i metodą.

„Dzieje myśli" Krasińskiego mają być i muszą być dziejami całej jego twórczości. Ale ujmują tę twórczość z jednego tylko, ściśle określonego stanowiska; są z konieczności i z zamiaru jednostrone. Dla należytego przedstawienia rozwoju poety uwzględnić muszą wszystkie czynniki, wszystkie składniki jego twórczości; ale uwzględnią je nierównomiernie; na treść ideową kierując uwagę, inne pierwiastki usuną na plan dalszy.

Nie tylko poszczególne pierwiastki dzieł, lecz także dzieła same nie mogą być równomiernie przedstawione; dokładniejsze lub mniej dokładne ich omawianie nie będzie zależne od ich bezwzględnej wartości. Im większe bogactwo problemów i rozwiązań nowych, tem większa waga dzieła dla niniejszej monografii; stąd też najbardziej szczegółowe badanie zwróci się ku „Traktatowi o Trójcy".

Zresztą monografia każda, a zwłaszcza monografia o rozwoju idei, jest nie tylko odtworzeniem, rekonstrukcyą duchowej całości, ale przytem komentarzem; a komentarz tem obfitszy być musi, im większe trudności.

Dokładne wprowadzenie w świat idei Krasińskiego nie może być wstępem do lektury jego dzieł i poznania jego postaci; jest ono już krokiem dalszym; to też monografia, chociaż starająca się unikać wszelkiej niejasności i dać całość samoistną, pisana jest z tem przeświadczeniem, że czytelnikowi nie są obce ani dzieła poety ani główne koleje jego życia.

Obok odtworzenia jednolitej ewolucyi idei celem niniejszej monografii jest oświetlenie ich związku z prądami europejskimi. W tym kierunku głównie zwrócone zostały badania; chodziło w nich o ustalenie związków i źródeł częścią dla należytego wyjaśnienia utworów, częścią dla przedstawienia rozwoju poety, częścią wreszcie dla należytego określenia jego stanowiska w dziejach myśli europejskiej. Tylko bowiem na tle europejskiego romantyzmu i na tle filozoficznych prądów niemieckich, francuskich i polskich z plastyką należytą występuje postać twórcy „Nieboskiej" i „Traktatu o Trójcy".

Oświetlenie idei epoki i poety ze stanowiska dzisiejszego znajdzie czytelnik dość rzadko. Dla jednolitości obrazu, dla zbliżenia się do toku myśli owych czasów, jest może rzeczą pożyteczną, by tonów obcych, dzisiejszych nie mieszać zbyt często.

Przytem wydawało się rzeczą wystarczającą określenie, jaką wartość poszczególne problemy i idee miały dla epoki ówczesnej, dla poety i dla jego twórczości, bez szczegółowego krytycznego rozpatrywania ich wartości aktualnej.

Jeśli bowiem monografia niniejsza poza chęcią wniknięcia w myśli poety stawia sobie jakiś cel inny, jeśli o jakiemś oddziaływaniu na czytelników mówićby w niej można, to w takim razie nie jest tym celem ani propagowanie poszczególnych idei poety ani ich zwalczanie.

Cel taki mógłby być jeden tylko — i ten jeden istotnie przyświecał autorowi: by bliskim i cennym i przyswojenia godnym wydał się czytelnikowi ów sposób myślenia, który ku najwyższym wartościom się zwraca i zdobyć je chce dla siebie — i dla narodu.



*Rozpoczęte w Paryżu w lutym 1911 – ukończone we Lwowie we wrześniu 1911*

Pracę nad monografią niniejszą podjąłem za inicyatywą Prof. Józefa Kallenbacha, z którego badań korzystałem też w znacznej mierze.

W rozbiorze utworów posługiwałem się wydaniem lwowskiem Tadeusza Piniego. Już w czasie druku mogłem dzięki uprzejmości Pani Hrabiny Wandy Adamowej Krasińskiej korzystać z mającego się ukazać wydania jubileuszowego, dokonanego przez Prof. Jana Czubka, a zawierającego szereg utworów dotąd nieznanych. Skutkiem tego wzbogaciła się treść monografii i usunięte zostały pewne niedokładności.

Część trzecia, czwarta i piąta monografii opierają się już w części na wydaniu jubileuszowem; ze względu na to cytaty podane są i według wydania lwowskiego i według jubileuszowego [1]. Do części pierwszej i drugiej, których przerobienie już nie było możliwe, dodałem uzupełnienia przy końcu tomu drugiego.

[1]) „Dzieła" oznaczają wydanie lwowskie Tadeusza Piniego; wydanie jubileuszowe cytowane jest jako „Wyd. jubil.".



# CZĘŚĆ PIERWSZA

# I.

W atmosferze kultury wysokiej, bardziej przesiąkniętej cechami ogólno-europejskiemi, niż odrębnymi pierwiastkami narodowymi, rozwijał się z szybkością nadmierną umysł przyszłego poety, który związek myśli polskiej z zachodnio-europejską stwierdzić miał ze szczególną wyrazistością.

Idee ubiegłego i nowego wieku wcześnie i z łatwością przedostawać się mogły do wiadomości młodego chłopca, którego nad wiek pojętnym czyniła nie tylko nerwowa, wrażliwa, gorączkowo rozwijająca się natura, lecz również nadmierny bodziec domowej nauki[1]). Ale zarazem i krzyżowanie się tych idei sprzecznych i wpływ tradycyjnych pierwiastków budziły pewną umysłową odporność.

W czasach dzieciństwa i młodości Zygmunta władnącą siłą w rozbudzonym ruchu polskiej umysłowości był jeszcze racyonalizm – ale racyonalizm umiarkowany, obcy ostatecznym konsekwencyom, jakie z niego wysnuł wiek ośmnasty w ojczyźnie Voltaire'a.

Przeciwko tym konsekwencyom nie wahali się zwracać ludzie, silnie nawet dotknięci tchnieniem czasów oświecenia. Jenerał Krasiński w czasach, kiedy najbardziej stosunkowo rewolucyonizmowi przystęp dawał do umysłu, później tak bardzo nierewolucyjnego, pisał jednak do żony z całą szcze-

[1]) Względnej wartości zasługą, jaką sobie w tem zdobył Piotr Chlebowski, wskazał w monografii swej prof. Kallenbach (Zygmunt Krasiński. Życie i twórczość lat młodych (1812–1838). Tom I, str. 33-35).

rością: „Nie jestem bogobojnym, a nie lubię bezbożnych; jestem libertynem, a szanuję moralność“ [1]). Że zaś jako wychowawca syna nie bez pozy pewnej nacisk kładł na ową szanowaną moralność, że może niekiedy w roli rzymskiego preceptora cnoty znajdował upodobanie, więc niewątpliwie mógł przeciwdziałać wpływowi nadmiernego racyonalizmu. Matka Zygmunta była religijna, babka rewolucyi i jej idei nie cierpiała: dzięki niej musiał szesnastoletni wnuk zapoznać się dokładnie z dziełem Frayssinousa „Défense du christianisme“ [2]). Pierwsze dzieło filozoficzne, którego znajomość stwierdzić da się w życiu Krasińskiego, poświęcone więc było obronie tradycyjnej wiary.

I szkoła również bronić się starała przeciw zbyt daleko idącym uroszczeniom filozofii, która z rozumu czyniła jedyne źródło i jedyne kryteryum wszelkiej prawdy. Dowodzi tego temat, który miał opracować Krasiński, zdając egzamin licealny w r. 1827: „Wykazać niedostateczność prawideł moralności z samego rozumu wypływających i wskazać wyższość zasad moralności chrześcijańskiej“.

Tak więc mimo znaczenia, jakie dla umysłowości ówczesnej miały idee, płynące z filozofii racyonalistycznej, mógł Krasiński dojść do pewnej niechęci względem tej filozofii, mógł w niej przedewszystkiem to dostrzegać, co moralności szkodzić, pomagać ujemnym pierwiastkom było zdolne.

I w ujemnej też barwie, jako sofisterya występku, pojawia się po raz pierwszy filozoficzna myśl w utworze młodego naśladowcy walterskotowskich powieści. Pierwszą postacią, którą musnęło lekkie, ledwie dostrzegalne tchnienie filozofii, jest szatańskością napiętnowany Mestwin. On to

[1]) List z 22. Kw. 1809. (Kallenbach, l. c. I. 26).

[2]) M. D. Frayssinous: Défense du christianisme ou Conférences sur la religion. Paris 1825. 3 tomy. W liście do ojca w jesieni r. 1828 pisze Krasiński, że babce „po całych godzinach czyta zrana Fraysynusa“. (Cytat Kallenbacha, l. c. I. 61).

ustami, które okrasza częsty w utworach tego okresu uśmiech szyderczy, wypowiada pierwsze pseudo-filozoficzne zdanie, jakie nastręcza twórczość Krasińskiego:

„Cóż to jest cnota? jest to mara i widmo nigdy nieistniejące, utworzone w głowie mędrców“ [1]).

I tenże Mestwin dobierać umie argumentów takich, jakgdyby z cieniami Voltaire'a związany był braterstwem ducha i przebył szkołę najskrajniejszych filozofów wieku oświecenia:

„Czyż zawsze związana przesądami, nie wzniesiesz umysłu nad ciemności wieku i nie wzgardzisz stosunkami towarzystwa i niewolą od nich narzuconą? Możesz zostać najszczęśliwszą na ziemi istotą, a dla kilku słów przez człowieka równego tobie, przy stosie kamieni, które zowiecie ołtarzem, wymówionych, uzbrajasz zabójczymi grotami rękę, którejby tak miło było przyciskać cię do piersi“ [2]).

Mimo to racyonalistyczny sposób myślenia nie pozostał bez wpływu na młodego autora, sprzymierzając się przytem z literackimi klasycznymi poglądami. Czynił go odpornym względem cudowności i nadprzyrodzoności, którą z obfitością nadmierną szafował romantyzm. Krasiński nie może uchronić się od przejęcia w drobnej przynajmniej mierze tej literackiej mody, ale czyni to nieśmiało, z zastrzeżeniami, z wątpliwościami.

W „Grobie rodziny Reichstalów“ astrologia odgrywa rolę niezmiernie ważną. Fantazya autora chwyciła się z upodobaniem jej tajemniczego charakteru, ale myśl krytyczna kazała odmawiać uznania sztuce odgadywania losów. Wynikły z tego niekonsekwencye: astrologia, chociaż akcyą stwierdzająca prawdziwość swej nauki, okazuje się przecież zgubną; ażeby to było możliwe, należało wprowadzić fakt dziwny, że astrolog, tak wiele odgadujący, nie wyczytał z gwiazd śmierci córki. Co więcej — autor nie waha się potępić astro-

---

[1]) [2]) „Władysław Herman“, rozdz. XVII.

logii mimo, że przez to obala częściowo pewne twierdzenia, tkwiące w akcyi.

„Uczył się także astronomii“ — mówi o Adalbercie de Reichstal — „ale nie mógł przestać na stałych i niewzruszonych prawach, nadanych przez Stwórcę; odwieczne prawdy bez związku z człowiekiem wydały mu się suchemi, a chcąc dojść do ważnych odkryć, do wyższego światła, cofnął się i wpadł w przesądy... Doszedł nawet w tej nauce do wielkiej biegłości, a kilka jego proroctw trafem sprawdzonych, potwierdziły go w wierze w astrologię“ [1]).

Tem większe było zakłopotanie młodzieńca o pewnych tendencyach racyonalistycznych, gdy mu romantyczna moda i fantazya radziła dla efektu większego wprowadzić układ z szatanem. To też strasznie nieśmiało zabierał się do gościa piekielnego i jak mógł, próbował tłumaczyć, że właściwie nie bierze całkiem na seryo tego, co przedstawia.

„Sen nie nawiedził powiek Alana... Zemsty piekieł i niebios wzywał nad Wallensteinem...

„Mówią nawet, że w tej pamiętnej nocy ukazał mu się szatan w całej potędze...

„Choć trudno wierzyć tej pogłosce, pewną jednak jest rzeczą, że Alan de Reichstal nigdy już od tego czasu radości nie doznał“ [2]).

Kto wie, czy myśl o ojcu, jako głównym czytelniku, nie kazała poecie szczególnie silnie zaznaczać, że nie wierzy

---

[1]) Grób rodziny Reichstalów, rozdz. III. Trzeba jednak zaznaczyć, że do tych zastrzeżeń mógł zachęcić i sam Walter Scott, który w „Kenilworth“ wprowadzając alchemistę i astrologa, powiada: „Wiadomo, że wiek ten miał ufność wielką do błahych przepowiedni astrologii; a Leicester nie był pod tym względem wyższy nad swój wiek; przeciwnie, zauważyć można, że wspierał i zachęcał nauczycieli tej rzekomej nauki“ (w przekładzie Defauconpreta, z którego prawdopodobnie korzystał Krasiński, wyd. z r. 1827, t. IV, str. 13).

[2]) Grób rodziny Reichstalów, rozdz. VI.

na ślepo „bredniom“ onym, na które klasyczni przyjaciele jenerała tak się oburzali.

Jednak odporność racyonalistyczna słabła nieco. Wprawdzie zawsze stała na straży o tyle, że bardzo wyjątkowo dopuszczała lekką przymieszkę cudowności, ale w tych wyjątkowych wypadkach już mniej silnie zastrzegał się Krasiński. Przedstawiając w XXXI. rozdziele „Władysława Hermana“ zjawienie się duchów Mieczysława i Hanny, stylistycznym tylko zwrotem umożliwia pojmowanie zjawiska jako wytworu wyobraźni Zbigniewa: kilkakrotnie używa słów: „zdało mu się“.

O krok dalej nawet posunął się w tej powieści w dziedzinę romantycznej wiary. We własnem imieniu odważył się twierdzić w rozdz. XXII, że w stanach wyjątkowych przypuszczać można związek ze światem nadprzyrodzonym: „Są bezwątpienia wieszcze w duszy człowieka przeczucia, rokujące mu blizkich nieszczęść nawał. Może są one tylko skutkiem wyobraźni, wylatującej za przeznaczone krańce na odkrycie ciemnej przyszłości, może też duchy innego świata, przyjazne nam kiedyś za życia, w chwili stanowczej wokoło nas się gromadzą, i jedyną świadcząc w ich mocy przysługę, jakąś niepewność i smutek wlewają w serce, żeby je przygotować do niespodziewanego ciosu“.

Niechęć do cudowności tem bardziej zaciekawia, iż pierwowzór Krasińskiego, romans walterskotowski, chętnie stroił się w tajemniczość [1]). Jeśli więc naśladowca młody, mimo

---

[1]) Prof. Jan Bołoz-Antoniewicz w rozprawie o Krasińskim (Zygmunt Krasiński i dzieło Stanisława Tarnowskiego. „Przegląd Polski“ 1896), ganiąc cudowność Walter Scotta, powiada: „Na tę wielką wadę Walter Scotta radbym położyć większy nacisk, ażeby tem wyraźniej uwydatnić, że Zygmunt Krasiński mimo całą bezsprzeczną niedostateczność techniki w „Władysławie Hermanie“ pod tym względem o całe światy swój pierwowzór przewyższył“. (Prz. pols. 1896, II, str. 340). Nie stara się jednak

swej żądzy nadzwyczajności, tak wielką okazał powściągliwość, to musiała na to wpłynąć jakaś bardzo silna dyspozycya psychiczna. Warunki, w których się jego umysł rozwijał, każą jej źródła szukać w racyonalizmie, a ten wpływ miarkujący, powściągający pierwiastków racyonalistycznych trwać będzie nadal i stosunkowi poety do mistyki nada kiedyś piętno.

Bez racyonalistycznej nieśmiałości wzniósł Krasiński oczy ku światowi duchów dopiero w utworze, w którym zasadniczy podkład psychiczny koncepcyi pozwalał, nawet nakazywał fantazyi nie tylko swobodę zachować, ale nawet szukać mglistości, rozwiewności rysów. Pod wrażeniem Mickiewiczowskiego przekładu „Snu" Byrona — zjawiająca się we „Władysławie Hermanie" myśl o istnieniu wieszczych przeczuć, przez duchy poddawanych, odziała się wiotkim kształtem fantastyczno-historycznej koncepcyi w „Śnie Elżbiety Pileckiej".

I marzeń sennych godzinę tak malował romantyk:

„Świat, opuszczony od śmiertelnych władców, przechodził pod opiekę niezrozumianych istot. Duchy, spływające na srebrnych chmurach, zastępowały miejsce słabych ludzi... czarującym wpływem młode serce napawając, oddzielały je przeźroczystemi skrzydłami od zmysłowego świata i przenosiły do górnych siedlisk nieśmiertelności".

Jest we „Śnie Elżbiety Pileckiej" jeszcze inny, nowy pierwiastek w stosunku do zjawisk nadprzyrodzonych. Jak w samem skreśleniu snu znać zamiłowanie do stanów psychicznych, przesuwających duszę poza zwyczajne granice — stanów, które zawsze miały budzić wielkie zajęcie poety i myśliciela — tak w obrazie duchów, w inwokacyi początkowej

prof. Antoniewicz wyjaśnić przyczyny; za wystarczające wyjaśnienie uważa widocznie fakt, że Krasiński bardziej na seryo brał swe powieści, niż płodny autor angielski, stający się często „nie wirtuozem już, ale raczej kuglarzem". Należy jednak stwierdzić, że główny pierwowzór Krasińskiego „Kenilworth" „cudowności" nie zawiera.

czuć, że świat, ku któremu fantazyą się zbliża młody twórca, zyskuje dlań wartość uczuciową, zaczyna być cennym jego sercu.

To pierwiastek nowy. Dotąd brak było śladów osobistego, uczuciowego stosunku do świata wyższego. Istniał on tylko, jako stały, nienaruszony i niewzruszony składnik tradycyjnego myślenia — istniał jako składnik założeń myślowych, które przeszły w naturę, ale na których indywidualność nie wycisnęła cechy.

Składnik był to niewzruszony — świat wyższy, w którego zakres wchodzi pojęcie Boga i życia zagrobowego [1]). Tak już wkorzeniony, że Krasińskiemu trudno wmyślić się w możliwość niewiary. Raz jeden tylko, u samego progu twórczości, dotknął takiego stanu — ale tu możliwość była ułatwiona przez to, że chodziło o niewiarę poganina. Kwintesencya okropności, pan trzech pagórków, Opin straszliwy „pogardza wszystkiem, w nic nie wierzy. Nie uznaje Boga, bo sam chce być Bogiem dla ludzi".

Zresztą zadowolił się tu Krasiński zaznaczeniem niewiary. Jej konsekwentne rozwinięcie zdawało się być dla niego niemożliwe. Przecież Mestwinowi dał sofistyczną filozofię, dał pogardę religii — a jednak nie zrobił go ateistą. Nie był do tego zdolny. Wpadał w niekonsekwencye. Ten sam Mestwin, co z cnoty i Kościoła szydzi, mówi o „najdoskonalszym utworze Boga" [2]). Sam Krasiński czuł, poprawiając rękopis, że zbyt ulegał przyzwyczajeniu myślowemu, każąc Mestwinowi Boga wymieniać; to też gdy w autografie przysięga on „na Boga i szatana, na niebo i piekło", w drukowanej powieści zadowala się szatanem i piekłem [3]).

---

[1]) Ścisłej prawowierności jednak nie posiadał młody Krasiński, a przykład babki może właśnie czynił mu niesympatycznemi wierzenia kościelne. Wskazuje to list do Załuskiej z grudnia 1828: J'ai appris a ne plus rire quand on parle des Saints... a me taire quand on loue les abus des prêtres... (Kallenbach, l. c. I. 362).

[2]) rozdz. XVII.

[3]) por. waryant do str. 228, w. 38. w tomie IV. wydania Piniego.

W życie przyszłe wierzą wszyscy bohaterowie. Mestwin wprawdzie szyderczo się wyraża o swej piekielnej przyszłości [1]), lecz konając, bez wątpliwości myśli o sądzie Boga. Nawet najpotworniejsza z potwornych, Johanna z Gozdawy, wiarę posiada. I gdy Jordan przed śmiercią pociesza się oną myślą, która później ma nabrać dla poety szczególnego znaczenia — że duchy jego i kochanki złączą się w niebie — równocześnie „Joanna i karzeł postępowali w milczeniu, ale na ich twarzach malowała się straszliwa bojaźń cierpień przyszłego żywota".

Imię Boga, mające tak potężnie rozbrzmiewać później w dziełach autora „Traktatu o Trójcy", pojawia się i na ustach osób w jego powieściach i w słowach własnych poety; ale zarówno to imię, jak wzmianki o niebie i piekle, nie z treści przeżyć wydają się wzięte, lecz ze skarbnicy tradycyonalnej myśli lub niekiedy z konwencyonalnego składu przyborów stylu. Nawet gdy dwukrotnie jest mowa we „Władysławie Hermanie" o niebie, jako „pierwszej ojczyźnie" duszy, raczej słyszeć się daje w nazwie takiej używany nieraz w literaturze katolickiej i w kaznodziejstwie zwrot retoryczny, niż ślad wyznania wiary, że niebo jest istotnie „pierwszą ojczyzną" w tem znaczeniu, w jakiem pojmuje to teorya preegzystencyi [2]).

---

[1]) W rozdz. VII. mówi Mestwin: Lubię czasem patrzeć na noc pochmurną i słysząc ryk burzy, przyzwyczajać mój umysł do piekła, które podług świętej naszej wiary, zapewne kiedyś prawo do mnie rościć będzie.

[2]) Prof. Antoniewicz w przytoczonej rozprawie uważa te słowa za istotny wyraz wiary w preegzystencyę („Przegl. Pols." 1896, II, str. 358): „...I przyszły filozof zapowiada się niewątpliwie i wyraziście. Jest... ta poetyczna wiara w życie duszy przed jej wcieleniem się, ta neoplatońska wiara w życie przed życiem. Dwukrotnie ją tutaj wyznaje. Raz, gdy Henryk ma być powieszonym ....kładzie biskup Stefan „ręce na głowie tego, którego dusza miała wkrótce ulecieć do pierwszej ojczyzny"; drugi raz Hanna, przerażona groźbami Mestwina, „zwraca serce ku niebu, ku pierwszej ojczyznie". Bard o ponętna

Dadzą się tedy z utworów, pisanych przed wyjazdem do Genewy, wydobyć wskazówki, pozwalające odtworzyć niektóre zaczątkowe kierunki myśli, ważne dla dalszego rozwoju. Główne zasady wiary: istnienie Boga, duszy i życia zagrobowego, chociaż jeszcze nie przesiąknięte treścią własnych przeżyć myślowych i uczuciowych, są zakorzenione tak silnie, że utrudniają — jeśli nie uniemożliwiają — samo nawet zrozumienie zupełnej niewiary. Łączy się to z silną niechęcią przeciw skrajnemu racyonalizmowi, obalającemu tradycyjne podstawy wiary i moralności. Naodwrót jednak dążności racyonalistyczne są powodem unikania nadmiernej cudowności. Mimo to romantyczny pociąg do świata nadprzyrodzonego powoli zdobywa sobie miejsce trwałe w duszy młodzieńczej — ale jest to miejsce stosunkowo dość szczupłe. Trzeba te wskazówki wyławiać z utworów bacznem śledzeniem. Tkwią one w uwagach, rzuconych ubocznie, przypadkowo, objawiają się pewnem rozszerzaniem lub ograniczaniem dróg koncepcyi. Nigdy prawie nie wiedzie do nich celowe, świadome ukształtowanie myśli przez samego autora. W czasie tworzenia wymienione pierwiastki myślowe pozostają w sferach podświadomych lub tylko ubocznem współbrzmieniem towarzyszą uświadamianym jasno faktom, modyfikując je w drobnej mierze. Dopiero w ostatnim utworze okresu warszawskiego — w „Śnie Elżbiety Pileckiej“ — jeden z owych czynników myślowych — uznanie związku ze świa-

---

jest ta interpretacya dla kogoś, kto chce odtworzyć jednolity rozwój myśli Krasińskiego. Ale chłodne zastanowienie się przyznać każe, że do takiego rozumienia tekst nie upoważnia. Jeśliby nawet wyraz „pierwsza ojczyzna“ był użyty nie konwencyonalnie, ale z celem, dyktowanym myślą świadomą, to wystarcza do jego uzasadnienia ogólna chrześcijańska wiara, że Bóg bezpośrednio każdą duszę tworzy, że więc przybytek Boga, niebo, jest istotną ojczyzną każdej duszy. Zwrotu Krasińskiego użyłby bez wahania ksiądz każdy, nie myśląc przez to wyznawać preegzystencyi

tem duchów w wyjątkowych stanach psychicznych — włącza się w świadomą podstawę koncepcyi.

W genezie utworów młodzieńczych najwcześniejszych zaczątki myśli filozoficznej odgrywają rolę jak najmniejszą.

Nie płynęło to stąd, jakoby młodemu chłopcu filozofia była całkiem obca. Pomijając przenikanie idei dzięki atmosferze kulturalnej, w której wzrastał, pomijając niewielkie zapewne rezultaty nauki licealnej w tym kierunku, pomijając nawet kurs filozofii, słuchany na uniwersytecie warszawskim — nie można zapomnieć, że znał z czytania nie pobieżnego — bo głośnego [1]) — „Défense du christianisme“ Frayssinousa, dzieło, celowo pisane w duchu filozoficznym [2]). Pierwszy tom „Obrony“ w sposób jasny, wyrazisty, a przystępny, poruszał zasadnicze kwestye filozoficzne — tłumaczył potrzebę i możność zdobycia prawdy, szukał jej kryteryum, wskazywał źródła błędów, gromadził dowody istnienia Boga i zbijał argumenty materyalistów i ateistów, zajmował się rządami Opatrzności i kwestyą złego w świecie, poruszał kolejno niemateryalność i nieśmiertelność duszy; dotykał przytem w celach polemicznych różnych teoryj filozoficznych, dając w ten sposób pewną oryentacyę w drogach i bezdrożach myśli. Jeśli nawet przedtem myśl Krasińskiego nie zatrzymała się przed żadnem z tych zagadnień, to teraz musiał się czuć nieraz pobudzony do samodzielnego przemyśliwania — on, którego jeszcze w roku 1820 Korzeniowski na pół żartem

---

[1]) Czytał to dzieło babce.

[2]) Tę intencyę autor silnie podkreśla. „Plus d'une fois“ — mówi zaraz z początku — „vous aurez occasion de vous apercevoir que nos discussions sont purement philosophiques“ (Tom I, str. 23). A później mówi nie bez wyrazu żalu: „Il faut que, dans la capitale du royaume très chrétien, le ministre de Jésus Christ parle le langage qu'avoit pu parler, il y a dix-huit siècles, un philosophe sensé dans Athènes ou Rome païenne“. (Tom I, str. 445–6).

na pól seryo nazywał „w miniaturze trubadurem i rycerzem, aktorem i filozofem“ [1]).

Ale jeszcze się w dziedzinie rozmyślań nie sformułowało żadne pytanie dręczące — jeszcze nic w niej takiego nie nabrało znaczenia, by się stać ośrodkiem dla sił twórczych, które się z szybkością przedwczesną budziły.

Kierunek twórczości najwcześniejszej wogóle nie był organicznie wysnuty z dążności własnych, domagających się urzeczywistnienia.

Przejawiło się w nim — jak często w podobnych wypadkach — prawo, władnące pierwszymi przejawami wyładowującej się energii psychicznej. Pierwej się budzi nadmiar siły i jego poczucie, zanim w świadomości ukształtuje się pojęcie o celu, do którego osiągnięcia siły mogą być przydatne — wcześniejszy jest popęd do uzewnętrznienia energii, niż zdawanie sobie sprawy z wartości, które ona zdobyć może. To też sposób uzewnętrzniania zależny jest w początkach od czysto zewnętrznych wpływów i tylko w małej mierze uwarunkowany dyspozycyami indywidualnemi, czyniącemi wybór mniej lub więcej świadomy w chwilach, gdy nastręczają się różne drogi dla objawienia energii. I wyciśnięte jest na tych objawach budzącej się siły piętno przypadku, piętno przemożnego wpływu środowiska; szukając ujścia na drodze najmniejszego wysiłku, nabierają cechy naśladownictwa.

Zjawisko to, stale dające się stwierdzać w pierwszych przejawach nadmiaru energii u dziecka, decydujące w znacznej części o charakterze zabawy dziecinnej, powtarza się w dalszym rozwoju wtedy, gdy nowy budzi się nadmiar sił, nowe zdolności domagają się uzewnętrznienia.

Pierwsze popędy twórcze mają często w sobie coś nieokreślonego. Podnieta zewnętrzna pociąga je w pewnym kie-

---

[1]) Kallenbach, l. c. I, 31.

runku, bo jeszcze indywidualność nie zdoła go znaleźć z siłą narzucającej się konieczności wewnętrznej. Stąd niekiedy u jednostek twórczych początkowe postępowanie drogą całkiem odmienną od tej, którą później rozwinięty umysł ostatecznie obierze; stąd czasem łamanie się tragiczne, gdy jednostka zbyt słaba nie potrafi już drogi zmienić, choć jej obcość odczuwać zacznie — stąd czasem dziwnie słabe twory początkowe tych, u których potem niemal niespodzianie objawi się potęga.

I taką po części przypadkową, nieorganiczną formę ma początkowa twórczość Krasińskiego. Po części — bo wprawdzie nie objawiły się w niej zasadnicze indywidualne dążności, lecz drobniejszym postulatom, wcześniej dochodzącym świadomości, kierunek jej odpowiadał.

Przypadek zdarzył, że pierwsze odczucie potrzeby tworzenia natrafiło na okres panowania powieści walterskotowskiej. Ze swą formą prozaiczną, ze swoją powierzchowną zewnętrznością, ze swym szablonem gotowym przedstawiała ona rodzaj literacki, ku któremu istotnie zwrócić się mogła młodociana energia twórcza drogą najmniejszego wysiłku. A treścią odpowiadała budzącym się pragnieniom — powieść ta, jakby stworzona na to, by młodzieńców o tradycyach rycerskich pociągnąć ku sobie.

W nerwowym, wrażliwym chłopcu tkwiła już podstawa psychiczna całej romantycznej poezyi — poczucie niepełności życia obecnego. Miało je w stopniu wysokim całe pokolenie epoki ponapoleońskiej, gdy widziało, jak po olbrzymiej epopei świat przeszedł z pieśni do prostej, szarej powieści [1]). O ileż silniej czuć musiał brak wielkości w życiu syn napo-

[1]) Maigron słusznie powiada, idąc zresztą przytem za zdaniem innych również historyków: „Chez les fils des hommes qui avaient vu la Revolution et fait les campagnes triomphales de l'Empire, l'imagination devait avoir de terribles exigences". (Le Romantisme et les moeurs, Paris 1910, str. 35).

leońskiego jenerała, o ileż bardziej pożądać w niem intensywniejszej treści!

Powieść walterskotowska dawała mu sposobność do dopełnienia życia w myśl tego postulatu, do żywienia fantazyi intensywnemi uczuciami i bardziej jeszcze intensywnymi objawami uczuć.

Formą, która pragnieniu takiej intensywności szczególnie mogła odpowiedzieć i przez charakter kontrastowy szczególnie nabierała wartości dopełniającej względem treści codziennego życia — była zbrodnia. A dla natury o wymaganiach etycznych jej rodzajem najodpowiedniejszym była ta zbrodnia, która płynie z pewnej etyki, która najbardziej jest uzasadniona — zbrodnia zemsty.

Taka jest prawdopodobnie psychologiczna geneza nastręczonego Krasińskiemu przez wpływy literackie motywu zemsty — motywu, który miał nie tylko utworom treść wskazać, ale odegrać rolę pierwszorzędną w kształtowaniu się problemów i rozwiązań i może nawet drogę ich nieco skrzywić.

Pomagała jego zrodzeniu się skłonność Krasińskiego do odczuwania namiętnego i do potęgowania tej namiętności wyobraźnią; wspierała je wkorzeniona już nienawiść, rozbudzona u dziecka ojczyzny uciemiężonej [1]. Ale sądzić nie należy, by motyw ten organicznie wyrósł z jego skłonności. Krasiński mściwości w swym charakterze nie miał — chociaż sam ją sobie przypisywał.

Jeśli jednak zbrodnia przez cechę intensywności mogła pociągać Krasińskiego, to przeciw takiemu stanowisku zaraz w początkach twórczości buntuje się myśl etyczna.

Tylko w historyi „Pana trzech Pagórków“ autor zaznacza piękno zbrodni, „coś wielkiego w samych zbrodniach“ —

---

[1]) Z właściwą sobie przesadą mówi Krasiński w liście do Reeve'a: „J'ai sucé la haine dans le lait de ma nourrice...“ „La haine est ma compagne d'enfance“. (Correspondence, I. 318—319).

potem opiera się pokusie estetycznego jej pojmowania. Mestwina potępił bezwzględnie. Tylko zemstę nad zbrodniarzem wykonaną usprawiedliwiał — zemstę Wilczka i zabicie Mestwina. Jest w tem szybkiem i stanowczem — obcem niejednokrotnie romantyzmowi — odtrąceniu estetyzowania zbrodni mimo zajęcia, jakie dla niej odczuwa — jest w tem górowaniu etycznej oceny zarodek jednego z najważniejszych kierunków jego myśli; a początkowe zajęcie dla zbrodni sprawi, że walka z jej ideą stanie się tem energiczniejsza.

Szukanie intensywności wiedzie do przewagi pierwiastka sytuacyjnego w powieści. Motta są pod tym względem wskazówką ciekawą. Przeważnie nie tylko dostosowane są do sytuacyi, ale i same dają obraz sytuacyi — jeśli zaś wyjątkowo wyrażają myśl ogólną [1]), to raczej przypadkową zdaje się zgodność ogólnego zdania z sytuacyą, nie zaś wynikiem chęci uogólniania [2]).

Jedno tylko motto przerasta ramy sytuacyi i dotyczy psychologicznego założenia koncepcyi — czterowiersz byronowsko-mickiewiczowski o udzielnym świecie snu, umieszczony na czele „Snu Elżbiety Pileckiej".

Jeśli przy tworzeniu sceny powieściowej współdziałała myśl o problemie ogólniejszym, w takim razie motto nadawało się najlepiej do jego sformułowania. A problem w słowach motta zjawia się dopiero z końcem okresu, w utworze, który wogóle od reszty odbija silnie — i tu zaś nawet nie chodzi autorowi o rozwiązanie zagadnienia, lecz tylko o jego wyzyskanie.

Niemniej charakterystyczna dla braku problemów i wprost już dla ubóstwa myślowego jest nieliczność i treść błaha zdań

[1]) We „Władysławie Hermanie" jedno tylko motto wyraża myśl ogólną. Jest to zdanie La Bruyère'a: „Przekleństwo ojca wszystkie na ziemi niweczy nadzieje".

[2]) Ta tkwi chyba w zdaniu, które jest mottem w „Zamku Wilczki": „Zemsta jest rozkoszą bogów".

ogólnych, czy to we własnem imieniu, czy przez osoby wygłaszanych. Nadmiernie długi „Władysław Herman“ nie liczy ich więcej nad dwadzieścia — inne utwory ledwie kilka dodają, a w tak małej liczbie drobna cząstka wyraża myśl nieco oryginalniejszą, reszta to komunały, szczególnie rażące w ustach przedstawiciela chrześcijańskiego poglądu na świat, Stefana [1]).

I jak wśród mottów ostatnie się wyróżniło, zapowiadając inne drogi twórczości, tak i wśród zdań ogólnych jedno się znalazło, w którem przeżycie myśli i drgnienie serca czuć się daje. I ono również napisane zostało pod koniec warszawskiego okresu, a nie jest dodatkiem nieorganicznym, lecz wyrazem poglądu, do którego wiedzie treść stworzonych wówczas ostatnich rozdziałów „Władysława Hermana“. Nie umiał formułować autor swej myśli — ale włożył w nią już pogląd na świat.

To słowa konającej Katarzyny: „Szczęście jest to marzenie, szczęście — nierozsądny, szalony był, kto pierwszy to słowo wymówił na ziemi“.

Wyznawał pesymizm pisarz młodziutki, z dziwną skłonnością zwracający się od samych początków ku ciemnym stronom życia.

Lecz jeżeli nawet kończy się powieść w migotliwem bladem oświetleniu rodzącego się poglądu na świat — zagadnienia ogólne są jej przecież w istocie całkiem obce. Powieść walterskotowska daleka była od włączania problemów do swej budowy — dalsza, niż najwcześniejszy, najnaiwniejszy utwór Krasińskiego.

W postaci Opina bowiem, w niezgrabnie wyolbrzymionym okropnym obrazie „Pana trzech pagórków“, jest coś

---

[1]) n. p. „Władza królów dana im jest od Boga“ (rozdz. VI). „Stałość i moc duszy powinna znamionować tych, których Bóg na władców ziemi przeznaczył“ (rozdz. XI). „Umieraj bez żalu za tym padołem nieszczęść, w którym często cnota opuszczona, a zbrodnia na szczycie wielkości“ (rozdz. IX).

więcej, niż twór wysilającej się, niewyćwiczonej chłopięcej fantazyi. Jest w zarodku przedstawienie szczególnego stosunku jednostki do życia, do ogółu. Opin popełnia zbrodnie „dla własnej przyjemności, dla nienawiści, którą przeciw ludziom pała... Ma coś wielkiego w samych zbrodniach, bo zbolałe serce go wiedzie do złego, bo doznawszy niechęci ludzi, mści się teraz nad niemi... Chciałby wszystkich zasmucić, chciałby własnego serca smętność przelać w serca innych". I jakby szyllerowski Filip II, cieszący się, iż w markizie Posa znalazł człowieka, mówi w chwili konania do swego zwycięzcy i zabójcy: „Umieram radośny z tego, że jeszcze między ludźmi człowieka znalazłem".

Przez zaznaczenie takiej koncepcyi zbrodniarza „Pan trzech pagórków" mimo całej bezwartościowości poprzedza twórczość „poety myśli" w sposób wcale charakterystyczny i zdaje się zapowiadać, że romantyczny problem stosunku jednostki wyższej do życia znajdzie w autorze poetę, który potrafi samodzielnie zagadnienie to ująć. Bo zarodkowa koncepcya myślowa oryginalna jest, a przytem dziwnie zgodna z duchem czasu. Jest to pierwsze w literaturze polskiej uchwycenie „negatywnego altruizmu" — jest to pomysł ten sam, który wkrótce potem z niezrównanie wyższą techniką artystyczną wcieli Słowacki w „Araba". Jeszcze nie ogarnięty prądem byronizmu, choć już znający Byrona, dochodzi Krasiński do skrajnie byronistycznej koncepcyi — i nieudolny pierwszy utwór ma w budzeniu się nowych motywów, nowych ocen życia miejsce odrębne, którego nie ma żaden z późniejszych utworów epoki warszawskiej; bo te chyba wtedy dotykają ogólnego stosunku do życia, gdy zabrzmi w nich echo „Pana trzech pagórków", zmodyfikowane już stanowczem odrzuceniem piękna zbrodni [1]).

---

[1]) W słowach „mściwego karła": „Wzgardzony, lubiłem mścić się na rodzie ludzkim" – i w pogardzie dla rodu ludzkiego, jaką żywi Mestwin.

Że mimo zarodkowego pojawienia się w pierwszym utworze, stanowisko ogólniejsze znikło w powieściach i dopiero przy końcu „Władysława Hermana“ i we „Śnie Elżbiety“ nieśmiało się poczęło wyrażać, to tłumaczy się i charakterem pierwowzoru i brakiem sposobności, brakiem pierwiastków odpowiednich, które mogłyby myśl ogólniejszą pobudzić.

Nic tu nie narzucało refleksyi społecznych, do których pod bezpośredniem wrażeniem okazał się Krasiński zdolny już jako dziecko, gdy widok ucisku chłopów pobudził go do słów: „Ludzkość spodlona wygląda zbawiciela“ [1]). Myśli o ojczyźnie, dążności patryotyczne, przejawiły się chyba w dziecinnym pomyśle zrobienia zbrodniarza Niemcem zarówno w „Zamku Wilczki“, jak we „Władysławie Hermanie“. Pod tym również względem „Pan trzech pagórków“ więcej zapowiadał, gdy w nim „kruk złowieszczym głosem przypomniał obecne nieszczęścia“ Polski [2]). Natura — do której uwzględniania więcej sposobności dawała powieść pseudo-historyczna — nie kryła dla Krasińskiego pytań zawiłych; jeśli jej stosunkiem do ludzi zajął się chwilowo, to całkiem konwencyonalnie albo zgodność jej nastroju z duszą ludzką albo niezgodność stwierdzał.

Jedna była — ale za to najważniejsza — dziedzina, w której, pisząc powieści, oryentować się musiał nieco i która mogła stać się źródłem problemów myślowych — dusza ludzka. Ale psychologia u naśladowcy Walter-Skotta nie najświetniej się przedstawia. Do prób analizy posuwa się tylko wtedy, gdy może przedstawić stan duszy, który mu się wydaje niezwykłym. Zresztą poprzestaje na nazwaniu zjawiska psychi-

---

[1]) Kallenbach, l. c. I. 44. Jest to wyjątek z „dziennika podróży“, który pisał trzynastoletni Zygmunt.

[2]) W wyd. Pini'ego T. IV. str. 6. Pierwszym utworem patryotycznym jest fragment, ogłoszony przez prof. Kallenbacha jako „Fragment z r. 1829“ (l. c. II, 428 nn.).

cznego i na grubo zarysowanych zewnętrznych objawach. Zestawienie słownika, zawierającego wszelkie określenia zjawisk psychicznych w utworach najwcześniejszych, uplastycznia mały zasób pojęć i środków mimo dążenia do rozmaitości faktów. Nie tyle stara się Krasiński o jakościowe wyróżnienie, ile o zaznaczenie intensywności — a pod tym względem w środkach nie jest wybredny. Wystarczy mu użycie zdawkowego epitetu w stopniu najwyższym, wystarczy mówienie o „najgwałtowniejszych uczuciach", „najsroższych boleściach" [1]). Z upodobaniem chwyta się wyrazu, który samą intensywność stanu stwierdza — wyrazu „uniesienie"; we „Władysławie Hermanie" ciągle się ludzie „unoszą" różnemi uczuciami i mówią tudzież działają „z uniesieniem". „Sen Elżbiety", jak pod wielu innymi względami, tak i pod tym okazuje postęp, pozbywając się i superlatywów i uniesień;

---

[1]) Oto przegląd takich wyrażeń we „Władysławie Hermanie": najsłodsze uczucie, najgwałtowniejsza namiętność, w największem zadumaniu, w najsroższej niepewności, do najwyższej radości, najgorętsza miłość, najsroższa męka, smutek najgłębszy, najżywsze uniesienie, żal najżywszy, najżywsze pragnienia, najżywsza radość, najżywsza wiara i największa pobożność, w najsłodszem oczekiwaniu, gniew najsroższy, najwyrachowańsza chytrość, najmilsze uczucie, ze smutkiem najgłębszym, najskrytsze duszy uczucia, najmniejsze wzruszenia, smutek najgłębszy, w najsroższej męce, najświętsze, najmilsze uczucia, z krwią najzimniejszą, z najżywszą niecierpliwością, z największą zapalczywością, wyzuty z najmilszych uczuć, najżywsze miłości ojcowskiej wzruszenia, z największą spokojnością, najszczersze chęci i pragnienia, najmilsza nadzieja, najżywsze przywiązanie, najburzliwsze namiętności, z największem podziwieniem, pomimo najsroższych boleści, najskrytsze myśli, najgłębsze uszanowanie, najpiękniejsze uczucia, najgwałtowniejsze uczucia, z największą spokojnością, najsroższa męka, najwyższe bole, najpiękniejsze nadzieje, najczarniejsze uczucia, ogień najsilniejszej namiętności, najgorętsza namiętność, najsroższe bole, najczystsza miłość. Jest ta maniera cechą stylu „Władysława Hermana", choć już „Grób rodziny Reichstalów" zna „najgwałtowniejszą namiętność". „Zamek Wilczki" jest wolny od tej właściwości (stopień najwyższy występuje tu tylko wtedy, gdy jest uzasadniony). Nie ma jej też „Mściwy Karzel".

ale i on chętnie „namiętność“ wymienia i zna „wściekłość“, która się u Krasińskiego dostaje w udziale także szlachetnym i sympatycznym osobom, podobnie jak i szlachetnym i podłym chętnie przypisuje uczucie „pogardy“. Jednostajność panuje też w charakteryzowaniu objawów zewnętrznych; szczególnie chętnie zaznacza autor, jakim głosem osoba przemawia, chociaż nie zawsze przez to dodaje istotnie rys nowy [1]).

Sam więc brak pogłębienia psychologicznego i odpowiednich środków wyrazowych wykluczał wprowadzanie problemów psychologicznych ogólniejszego znaczenia, zaczynających się dopiero od napisania „Snu Elżbiety“. Tem mniej wchodziły problemy w zakres przejść duchowych u samych postaci. Na ogół droga od podniety przez uczucia do objawu w działaniu zbyt u nich krótka, by czas był na myślenie; a gdy w wyjątkowych chwilach wolnych zaczną myśleć, to raczej „dumają“. I dobrze czynią—albowiem źle na tem wyszedł w swej charakterystyce biskup Stefan, iż się myślą, ideą, nie namiętnością kieruje; straciła jego postać krew żywą, a myśli krwi nie przysporzyła. Lecz w każdym razie zastanawiać może zupełne nie zdawanie sobie sprawy z motorów ideowych tam, gdzie akcya się ich wprost domagała — w dziejach Minny i Wallensteina.

---

[1]) I ta maniera rozwinięta jest również we „Władysławie Hermanie“, ale nie mniej też w „Mściwym Karle“, w którym osoby mówią naprzemian „gniewnym“, „cichawym“, groźnym“, „nieco przytłumionym“, „złośliwym“, „stłumionym“, „donośnym“, „przerywanym“, „piorunnym“ głosem. Ten „głos piorunny“, którym Zbigniew do Mestwina przemawia w rozdz. XXII i którym w rozdziale następnym przysięga śmierć Hanny i Mieczysława, słyszymy już w „Panu trzech pagórków“, któremu i „uniesienia“ nie są obce. „Zamek Wilczki“ ma tylko raz określenie „chrapliwym głosem“ i określenie to istotnie jest w nim stosowne. Wogóle „Zamek Wilczki“ mimo rysów nieco naiwnych tak przewyższa „Władysława Hermana“, że możnaby wyrazić przypuszczenie co do powstania jego pod koniec okresu warszawskiego.

Mimo przebłysku poglądu ogólniejszego na samodzielne stawianie zagadnień nie stać jeszcze było młodziutkiego pisarza, a pierwowzór pod tym względem nie dawał podniety. Ale chociaż nie wyraziła się myśl w tej twórczości, wyszły w niej na jaw rysy, które dla rozwoju i wyrazu późniejszej myśli miały być nie bez znaczenia.

Postacie, będące zawsze rozwinięciem jednego rysu głównego, przechodzą od podniety prawie zawsze od razu do najwyższego stanu uczuciowego i ostatecznego postanowienia. Przejść, dróg powolnych Krasiński nie uwzględnia. A w tem krótkiem, prostolinijnem dobywaniu rezultatów okazuje skłonność do konsekwencyi bezwzględnej, takiej, która każe Adalbertowi przez astrologię spowodować śmierć córki lub Zbigniewowi w sposób nieprawdopodobny ze względu na pogardę dla przeciwników zataić ślub z Hanną.

W jego twórczości ideowej nieraz zdarzy się sposobność przypomnienia tego nieuwzględniania przejść i dróg i tego wysnuwania konsekwencyi ostatecznych, będącego cechą tragików-myślicieli.

I dzięki temu dają się pozbawione pierwiastków ideowych utwory włączyć częściowo w całość obrazu twórczości.

Częściowo tylko. Niema w nich właściwie zapowiedzi dalszego rozwoju. Drobne nici wiążące — początek pesymizmu, psychologiczne zagadnienie we „Śnie Elżbiety“, etyczny stosunek do zbrodni — są czemś drugorzędnem, co widzialnem się staje głównie przez światło, rzucone z wyżyn późniejszych.

Jest to raczej ćwiczenie talentu, niż objawianie jego istoty — przypadkowe kołowanie, nie początek drogi.

Śledzić je trzeba — bo innych początków drogi dostrzedz niepodobna.

Ale śledzić je trzeba z poczuciem, że nie odpowiada idealnemu pojęciu jednolitości rozwoju.

Poczęły dopiero działać czynniki, które mogły przyspieszyć rozwój organiczny: pierwsza niewielka miłość — i pierwsze wielkie cierpienie.

Niebawem miał ten rozwój organiczny nastąpić. Przypadkowość prób pierwszych miała się zmienić w próbowanie drogi, wskazywanej wewnętrzną koniecznością. Zamiast wodze puszczać talentowi w kierunku najmniejszego wysiłku, miał Krasiński, zadość czyniąc postulatom swej indywidualności, zwrócić jego władze w kierunku największego oporu.

---

## II.

W czerwcu r. 1830 pisał Krasiński do ojca o „Władysławie Hermanie“, głównym owocu twórczości okresu warszawskiego: „Dosyć dobrze swojemu celowi odpowiada, t. j. dążeniu do okropności i silnego wzruszenia“. W kilka miesięcy później donosił o nowych rękopisach: „Składają się z dwóch tomów: romansu „Zawiszy“, z broszurki pod tytułem „Ułomki podróży szwajcarskiej“ i z „Rozprawki o duszach“, która, jak mi się wydaje, jest to, com najlepiej napisał w życiu, bom najgłębiej nad nią myślał“ [1]).

Te dwa sądy o dziełach własnych odźwierciedlają doskonale przełom, dokonujący się w Genewie — przejście do twórczości, opartej na przeżyciu — i przemyśleniu.

Napełniło się życie jego treścią nową dzięki miłości i bogactwu wrażeń — treścią, którą odczuwał jako cenną i fantazyą utrwalić się starał, a myślą dopełnić.

Zmiana warunków życia, przejście w środowisko nowe, narzucenie nowego zbioru obrazów działać musiało ożywiająco, pobudzająco — tem bardziej, gdy zjawiły się te nowe pierwiastki życia w okresie, w którym energia twórcza szukała drogi.

Dotychczasowej drogi nie opuściła — zaginiony „Zawisza“ i zachowany „Teodoro“ wiążą się ściśle z okresem poprzednim. Ale przyroda alpejska wskazała kierunek nowy. Nie był i on odruchem samorodnym. Spisywanie wrażeń z po-

---

[1]) Kallenbach, l. c. I, str. 171 i 179.

dróży było w modzie. Ale moda ta sprzyjała autoanalizie. Krasiński uświadamia sobie i przetwarza po literacku swój stosunek do przyrody. Niema w tym stosunku cech wyjątkowych; Krasiński odczuwa piękno i wielkość, umie wyróżnić działanie kształtu, barwy, oświetlenia — ale zawsze jest tylko obserwatorem widoków; nigdy nie wzbija się ponad zarysy konturów i mas kontrastowych poczucie współistotności z naturą, nigdy szept tajemniczy nie dobywa się i nie przejmuje drżeniem objawień, nigdy nie zdoła utonąć dusza jego bez reszty w kontemplacyi życia odrębnego przyrody — i dlatego też przyroda wystarczyć mu nie może.

„Człowiek przyzwyczaja się" — pisał 29 sierpnia 1830 — „do piękności materyalnej podobnie jak do brzydoty i wkońcu nie wywiera ona żadnego wrażenia. Gdzie niema życia lub gdzie życie jest ukryte, tam powab jest krótkotrwały. Dusza nasza wszędzie szuka towarzyszek; dlatego wszystko przekwita prócz piękności duchowej i nieśmiertelnej, prócz tej piękności, w której przebija się wyraz myśli" [1]).

A więc przyroda nie była mu tem pięknem, w którem się wyraz myśli przebija, chociaż mogła być dla myśli podnietą.

To też większe może znaczenie miały dlań te czynniki, które dawały bezpośrednio wyraz myśli i bezpośredni bodziec dla niej stanowiły.

Genewa była pod tym względem środowiskiem ogromnie korzystnem. Mimo pewnej martwoty i oschłości stosunków towarzyskich ruch umysłowy był bardzo żywy, poziom kultury jak najwyższy i nie brakło osobistości wybitnych,

---

[1]) On s'habitue à la beauté matérielle comme à la laideur, et elle finit par ne plus faire aucune impression. Là où il n'y a pas de vie, ou bien où la vie est cachée, il y a peu d'attrait à la longue. Notre âme cherche partout des compagnes; voilà pourquoi tout se flétrit, hors la beauté morale et immortelle, hors la beauté sur laquelle se joue l'expression de la pensée". (Dzieła VI, 156–7).

które właśnie na filozoficzne wykształcenie Krasińskiego mogły wpływać, nie narzucając jednak systemu i doktryny.

Filozofię reprezentował głównie stary Bonstetten, eklektyk typowy, racyonalizm godzący ze spirytualizmem, umysł z wieku XVIII, ale przeciwnik Voltaire'a. Krasińskiemu nie imponował wcale; mniej rozumnym wydawał mu się niżeli Niemcewicz.

O wiele wybitniejszą osobistością, człowiekiem najwybitniejszym w naukowym i politycznym świecie genewskim był Pellegrino Rossi. Prawnik niepospolity, był umysłem nawskróś filozoficznym; podobnie jak Royer-Collard, jak Villemain, jak Guizot we Francyi, starał się przez pogłębienie historyczne i filozoficzne naukę wieść na nowe tory [1]); obcy doktrynerstwu, hołdujący eklektyzmowi, który godzi przeciwieństwa [2]), umiał jednak nadać traktowaniu nauki piętno swej indywidualności; on pierwszy nauczył Krasińskiego doszukiwać się w historyi linij ogólnych, praw kierujących — a przez to podstawę dał owemu filozoficznemu patrzeniu na dzieje rzymskie, które dla historyozofii poety miało być tak ważne: oddziaływać zaś mógł na młodzieńca tem silniej, że wykładał w sposób niezwykły i umiał zajmująco pozować, że przytem i „pociągał poezyą swych słów i przekonywał siłą swej argumentacyi“ [3]).

Jeżeli Rossi wpływać mógł najsilniej, to w oryentowaniu się, w zyskiwaniu wiadomości pomagał znający filozofię i teologię nauczyciel Krasińskiego, Roget, z którym częste rozmowy toczył młody poeta [4]).

---

[1]) Henry d'Ideville: Le comte Pellegrino Rossi, sa vie, son oeuvre, sa mort, str. 54 (o genewskiej działalności na str. 33–65).

[2]) Raffaello Giovagnoli: Pellegrino Rossi e la rivoluzione romana. Vol. I. 1898. Roma, str. 26—29.

[3]) Balleydier: Histoire de la Révolution de Rome, Genève 1851, I. str. 205; por. również Hubert Saladin: M. Rossi en Suisse, Paris 1835 i Fr. Mignet: Portraits et notices hist. et litt. Paris 1852.

[4]) Kallenbach, l. c. I, 158.

Rozmowy jednak w treść najbogatsze, rozmowy o rzeczach, sercu i umysłowi najbliższych, rozmowy - spowiedzie wiódł Krasiński z kim innym — z Henrykiem Reevem.

Życie nie skąpiło ciosów Krasińskiemu i dłonią łamiącą i krzywiącą go prowadziło — ale w jednym względzie okazało mu się dziwnie życzliwem: pozwalało mu wiązać się z przyjaciółmi, którzy stawali się mu przedstawicielami sfer wartości wyższych i którzy — chociaż jako jednostki duchowe przeważnie nie dorownujący mu — w pewnym kierunku mogli stawać się przewodnikami.

Takim był ów piękny w harmonii rozwoju swego Anglik młody, marzycielstwo łączący z tężyzną moralną, romantyk zarazem — i człowiek, obdarzony zdolnością pozytywnego życia. Krasińskiemu zdawało się, że Reeve poezyą nad nim górował; w tem się mylił; istotną jednak wyższość przewodnictwa nadawała towarzyszowi miłosnych marzeń i poetycznych uniesień jego chrześcijańskość. Wierzący — ale wiarą nie napełniający życia Zygmunt dotąd obraz wniknięcia religii w życie znał może w niezupełnie pociągającej formie dzięki babce — teraz inaczej go poznawał w ukochanym przyjacielu. Nie dzielił jego poglądów, zwał go „zanadto mistycznym"; ale ulegał wpływowi pierwiastka, którego piękno i cenę uznawał, podnosząc, iż Reeve „dziwnym jest składem wszystkich namiętności młodości, połączonych z chrześcijańską dążnością, z poezyą chrześcijańską" [1]).

Przewodnikiem w najpełniejszem znaczeniu, który prawdzie i ważności słów zaświadczyć mógł potężnymi pomnikami twórczości, stał się Mickiewicz. Znał już Krasiński i wielbił Mickiewicza-poetę. Teraz stanął przed nim na tle gór szwajcarskich Mickiewicz-myśliciel. To, czem rozczarowanemu w pierwszej chwili młodzieńcowi zaimponował, było nie lotem fantazyi ni żarem uczucia — było mądrością, którą da-

---

[1]) Kallenbach, l. c I, 154.

rzyć mógł obficie wtedy, gdy sam wchodził w okres potężnych myślowych przełomów. Ideą-matką „Dziadów" z Krasińskim się dzielił, o związku z duchami mówiąc; dawał świadectwo mocy ducha w obliczu Chillona, postulat prawdy wewnętrznej stawiał przed oczy. Może pierwszy nauczył Krasińskiego świat jako całość pojmować; bo nie zdaje się przypadkiem, że myśl ta w sposób pozornie nieorganiczny narzuca się młodemu autorowi, gdy pisze do „Bibliothèque universelle" nie — jak w „Liście o literaturze" — o nieznanym osobiście, ale już o znanym ze wspólnej podróży Mickiewiczu: „Wszystko na tej ziemi związane jest z całym wszechświatem; stąd nieskończenie liczne są węzły, które, z każdego przedmiotu wychodząc, łączą go ze wszystkiem, co go otacza; otóż te właśnie związki Mickiewicz umie odkryć i wyrazić".

Żywe słowo ludzi, z filozofią obeznanych, mogło kształcić Krasińskiego w tym kierunku bardziej, niż lektura; ale i ta szła w parze — i stwierdzić trzeba, że dziwnie stosownie przez lata całe postępowała znajomość dzieł filozoficznych, z przypadkową systematycznością dochodząc do autorów, myślą i formą najzawilszych i najtrudniejszych, wiodąc stopniowo od Frayssinousa i Śniadeckiego do Hegla.

Trudno było o dzieło bardziej nadające się dla umysłu jeszcze nie wyszkolonego dostatecznie, jak De Geranda „Du perfectionnement moral" [1]). „Causeur" sympatyczny, umiejący ciepło tchnąć w swe słowa, urozmaicić wykład żywością, a suchości uniknąć, styl ubarwić retorycznem zacięciem, nie silił się na rozwiązanie kwestyj zawiłych, ale sposobem przedstawienia przekonywał o możliwości i konieczności etycznego postępu ludzkości. Analizą psychologiczną nieścisłą, lecz częstokroć bystrą, oddawał usługi w okresie budzenia się auto-

[1]) Du perfectionnement moral, ou de l'éducation de soi-même, par M. Degerando. 1823 (do r. 1833 doczekało się to dzieło trzech wydań).

analizy; uznając zaś dwa czynniki udoskonalenia: miłość tego, co dobre, i panowanie nad sobą, przez uwydatnienie tego ostatniego czynnika mógł przeciwdziałać rozwijaniu się indywidualistycznej etyki romantycznej, do której nie brakło u młodego Krasińskiego zarodków pewnych, a którą wesprzeć musiał wpływ Byrona, zajmującego ważne miejsce w obfitej lekturze angielskiej.

Niebawem poznał Krasiński inne jeszcze dzieło tego samego autora, „Histoire comparée des systèmes de philosophie“ [1]), z której cytat znajduje się w pierwszym utworze filozoficznym poety. W zakresie systemów różnorodnych daje jasną, przystępną oryentacyę De Gerando jako sędzia objektywny, który wiele nauczył się od racyonalistów, niemało zawdzięcza Kantowi, a ceni szczególnie Bacona i w jego duchu głosi „filozofię doświadczenia“, nie empiryzm czysty jednak, bo uwzględnia silnie doświadczenie wewnętrzne wbrew praktyce zwyczajnej empiryków. Szczególną wartość przygotowawczą miał tom drugi dzieła z artykułami o dogmatyzmie, sceptycyzmie, krytycyzmie, idealizmie i empiryzmie. Kto wie, czy nie De Gerando pierwszy zwrócił uwagę Krasińskiego na dwu myślicieli, którzy mieli w późniejszym rozwoju odegrać rolę niemałą, na Herdera i Schellinga. Ale zasadniczy kierunek myślenia De Geranda, stawiający na pierwszym planie teoryę poznania i psychologię, wpływu widocznego nie wywarł.

Nie wymagając poprzednich studyów, wprowadzały książki De Geranda w kwestye historyi, filozofii, metafizyki, psychologii i etyki. Więcej niż wprowadzenie, bo wskazanie kierunku pewnego przy silnych tendencyach polemicznych dawał „Essai sur l' indifference“ Lamennais'go, bardziej pobudzający myśl samodzielną, ale łatwiej też wywołujący opo-

[1]) J. M. Degerando: Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines. Paris An. XII (=1804) 2 tomy.

zycyę myśli. Prawdopodobnie poznał też już wtedy Krasiński „Génie du christianisme“, którego wpływ późniejszy jest niewątpliwy, a i w tej epoce przebijać się zdaje i w charakterze twórczości i w zwracaniu uwagi na „poezyę chrześcijańską“ Reeve'a. Bardziej, niż ten „aïeul du romantique“ — jak sam siebie nazwał autor „Rénégo“ i „Atali“ [1]) — zajął go na razie inny z duchowych rodziców romantyki, Fryderyk Schlegel. Jeśli Rossi nauczył go filozoficznie patrzeć na historyę, to Schlegel w podobny sposób kazał mu oceniać literaturę.

Być może, że uwagę Krasińskiego na Fryderyka Schlegla zwrócił artykuł pochlebny w „Bibliothèque universelle“ [2]), uwydatniający ideową treść „Historyi literatury starożytnej i nowożytnej“, świeżo wydanej w Genewie w przekładzie francuskim [3]).

Niewątpliwie młody autor pilnie czytywał pismo, w którem raz po raz umieszczał swe artykuły. A pismo to, redagowane bardzo starannie, dawało informacye obfite o ruchu umysłowym. Z ogromnem uznaniem mówiąc o poezyi Niemców, którzy „w ostatnich czasach przewyższyli poetów wszystkich innych narodowości“ [4]), dawało przytem pogląd na filozofię Kanta [4]), wspominało o Schellingu i Fichtem [5]), streszczało też książkę Garve'go [6]), reprezentanta dawniejszej

---

[1]) W przedmowie do dramatu „Moïse“ (Oeuvres complètes, w wyd. z r. 1859, t. III, str. 576).

[2]) W tomie 42.

[3]) Histoire de la litterature aucienne et moderne par Frédéric Schlegel, Trad. par. William Duckett, Genève 1829.

[4]) De la litterature allemande, tom 41 r. 1829 str. 268 nn. Cytat wymieniony na str. 295.

[5]) W artykułach: Essai sur la science et sur la foi philosophique par F. Ancillon“, r. 1830, tom 44 i „Garve et l'art de penser“, r. 1830, tom 43.

[6]) Garve et l' art de penser, r. 1830, tom. 43.

generacyi, pomieszczało artykuły o Cousinie [1]) i Ancillonie [2]); zawierało nadto wiadomości o filozofii indyjskiej [3]), których echa dosłuchać się można w zdaniu Krasińskiego: „...Wschód, gdzie ludzie doszli mocą kontemplacyi często do tego samego punktu, który myśmy osiągnęli drogą rachunku i rozumowań“ [4]). Drukowany w tym czasie artykuł oryginalny Bonstettena dotyczył kwestyi, która miała wejść (bez śladów związku z poglądami Bonstettena) w zakres dogmatów poety — wolności woli [5]).

Najsilniejszy, najbardziej bezpośredni oddźwięk z pośród całej tej lektury filozoficznej znalazła broszura Boissiera, rzecz wartości niewielkiej, ale związana tematem z zagadnieniami, bliskiemi sercu poety. Z podobnego powodu i później jeszcze czasem dzieło drugorzędne wybije się w dziejach umysłu Krasińskiego na plan pierwszy.

Rozmowy i lektura, studya uniwersyteckie genewskie i dawniej już zaczęte studya prawnicze sprawiały, że Krasiński nabierał wyszkolenia w ścisłości wyrażania myśli, w używaniu pojęć i w argumentacyi.

Pojawiają się obce przedtem wyrazy ze słownika filozoficznego; często powtarza się słowo „materya“ — zwykle zabarwione godnem romantyka lekceważeniem. Po raz pierwszy spotyka się próby określenia, definicyi pojęć; jakby „Vernunft“ i „Urteilskraft“ wyróżniając, pisze ojcu: „Rozum

---

[1]) „Nouveaux fragmens philosophiques... par V. Cousin, r. 1829, tom 40.

[2]) „Pensées sur l'homme... par F. Ancillon“, r. 1829, t. 42 i „Essai sur la science... par F. Ancillon“, r. 1830, tom 43.

[3]) „Essai sur la philosophie des Indous par H. T. Colebrooke... 1829, t. 40.

[4]) „...l'Orient où les hommes sont arrivés souvent, à force de contemplation, au même point que nous atteignons à force de calculs et de raisonnements“ (Konrad Wallenrod, Dzieła VI. 229).

[5]) Bonstetten: Régime extérieur et intérieur de l'homme, r. 1829, tom 42.

jest władzą duszy rozbierającą, rozstrzygającą, przyjmującą i odrzucającą... bez rozwagi ani przyjąć ani odrzucić nic nie można“ [1]). Umiejętności argumentowania dowodzi zarówno list do ojca o romantyzmie i klasycyzmie, jako wypływach serca i rozsądku [1]), jak rozprawka o klerze i „Ułomek z rękopisu słowiańskiego“. O znacznem już stosunkowo otrzaskaniu się z dyalektyką świadczy sformułowanie dowodu nieśmiertelności w „Dzienniku umierającego“: „Dusza ma jest nieśmiertelna, ponieważ idea nicości jest z nią sprzeczna“ (l'idée du néant est incompatible avee elle). Jest to jakby echo argumentu Bonstettena: „Czyż mam nicość pojąć jako atrybut istoty duchowej?“ [2]).

Wpływy filozoficzne działały odmiennie, niż najwcześniejsze wpływy literackie. Odrazu okazywało się, że rozwój myśli filozoficznej ma charakter organiczny, nie przypadkowy. Odrazu zaznaczył się fakt, który stale miał się powtarzać: dzieła i poglądy obce rozszerzały widnokręgi, podsuwały rozwiązanie zagadnień — ale zwykle nie dawały same problemów. Problemy wyłaniały się u Krasińskiego samorodnie na tle przeżyć uczuciowych.

Oczywiście, że miłość była pierwszem z przeżyć, które stały się podnietą dla twórczej myśli.

Jak romantykowi przystało, czyni Krasiński z miłości ośrodek życia. Zaraz niemal po wyznaniach następuje rozstanie — z niem w parze idzie przeświadczenie, że się z ukochaną nie połączy. Wszystko jest spełnione, czego potrzeba młodemu romantycznemu poecie, by lutnię nastroić i występować jako człowiek, któremu rysa pękniętego świata przez serce przeszła [3]). Ale kochanek Henryki Willan mimo całej literackiej draperyi ukazuje fizyognomię własną — po raz pierwszy.

---

[1]) Kallenbach, l. c. I. 168.
[2]) Bonstetten, l. c., str. 19.
[3]) Wyrażenie Heinego.

Nie stara się wcale o doprowadzenie do tego, by istotnie połączyć się z Henryetą, jakby to uczynił człowiek praktycznego życia. Nie ogranicza się też do szukania pociechy w samem rozpamiętywaniu uczucia i fantazyjnem przekształcaniu scen szczęścia i cierpienia, na czemby poprzestał ktoś, będący całkowicie poetycką organizacyą psychiczną. Bolejąc nad stratą ukochanej, uspokojenia szuka w myśli o połączeniu się z nią — w życiu przyszłem.

Tak przyszłość dwojga dusz kochających staje się pierwszym tematem rozmyślań.

Pojawia się on już w początkach miłości, przed wyjazdem Henryety. Fantastyczny, przesadny w romantycznej treści sen, przedstawiony we „Fragmencie dziennika" (z datą 24 marca 1830), kończy się w niebie, jako „ojczyźnie duszy"; wobec tego, że miłość poety jest miłością „nie ust, lecz uśmiechu, nie ócz, lecz spojrzenia, nie ciała, lecz duszy nieśmiertelnej", najodpowiedniejszym dla niej terenem państwo dusz, wyzwolonych od materyi. Przedstawienie tego stanu nie udaje się zbyt świetnie — płynie raczej z rozumowania o tem, jakim ten stan być może, niż z wizyi istotnej, zgodnej z formą snu: „Nie mieliśmy już głosu, a jednak mówiliśmy ze sobą. Wszystkie piękne myśli nasze, wszystkie wzniosłe uczucia tworzyły łańcuch, który nas wiązał i utrzymywał jedno blisko drugiego... Każda z jej myśli dochodziła do mnie bez żadnego wysiłku fizycznego. Byliśmy tak zawieszeni wśród świata i wieczność zaczynała się dla nas".

Oryginalniejszy — ale zarazem dziwaczniejszy obraz przyszłego życia skreślił Krasiński w pięć dni później we „Fragmencie marzenia". Przedstawia stosunek swój do ukochanej w podobny sposób, jak przypowieść ewangieliczna stosunek bogacza do Łazarza, spoczywającego na łonie Abrahamowem, z tą różnicą, że zbawiona kochanka litościwsza jest niż Łazarz i łzą uszczęśliwia potępionego.

Dopóki obecność Henryety dawała treść główną miłosnym rozmyślaniom, wystarczały same marzenia o pośmiertnej przyszłości. Lecz gdy po rozłące myśl ta miała brak życia obecnego wypełnić, gdy miała nabrać znaczenia najważniejszej pociechy — wtedy chodziło o zmienienie marzenia w pewność, snu w przekonanie.

Takiej ewolucyi tematu dopomogła broszura Boissiera: „Les retrouverons-nous dans un monde meilleur?" [1]).

W pierwotnym, bezkrytycznym poglądzie na przyszłość duszy pojęcie jej nieśmiertelności nierozerwalnie wiąże się z nadzieją odzyskania istot drogich, przyjaciół [2]) — ta nadzieja jest nawet jedną z psychologicznych podstaw wiary w życie zagrobowe. Dopiero spekulacya filozoficzna doprowadzić mogła do przypuszczenia, że wiara w życie przyszłe nie daje jeszcze pewności odnalezienia przyjaciół — przypuszczenia, które n. p. wyraził św. Tomasz z Akwinu. Tem bardziej jednak musiała się i w filozoficznych rozmyślaniach wyrazić chęć rozstrzygnienia kwestyi o tak wyjątkowej wartości uczu-

---

[1]) Les retrouverons-nous dans un monde meilleur ou espérances de notre reunion future aux êtres que nous avons perdus, présentées aux chrétiens affligés par M*** de Genève. Genève. Paris 1829. Barbier w swym „Dictionnaire des ouvrages anonymes" (Troisième edition, revue et augmentée par M. Olivier Barbier, René et Paul Billard — Paris 1874. Tom II, str. 1084) podaje, że autorem broszury „Les retrouverons-nous" jest pastor Cezar Malan. Skoro jednak Krasiński z najzupełniejszą pewnością wymienia nazwisko Boissiera, należy przypuszczać, że miał informacye dokładne — a przebywając w Genewie, mieć je mógł, zwłaszcza, że Boissier był jedną z wybitniejszych osobistości. Według wszelkiego bowiem prawdopodobieństwa Boissier ten jest to Henri Boissier, archeolog, profesor i były rektor akademii genewskiej, który wydał kilka książek z dziedziny archeologii, mianowicie dwa podręczniki uniwersyteckie, przerobione z niemieckich dzieł Schaaffa („Précis d' antiquités grecques", Genève et Paris 1824, „Précis d'antiquetes romaines", Genève et Paris 1824) i „Discours sur le progrés de l'archeologie", Genève 1840.

[2]) Por. William Rounseville Alger: A critical history of the doctrine of a future life, Philadelphia 1864, str. 567—578.

ciowej. W latach 1800—1830, w epoce, sprzyjającej tego rodzaju roztrząsaniom, pojawiło się z górą trzydzieści dzieł i szkiców, poświęconych spotkaniu istot ukochanych za grobem [1]). Wśród nich Boissierowska rozprawa nie wyróżnia się niczem szczególnem. Po stracie dzieci szuka ukojenia dla siebie i dla żony; uczucie każe mu wierzyć, że je odzyska kiedyś. „Otworzyłem“ — pisze — „wielką księgę prawdy, rozmyślałem nad nią, zastanawiałem się nad samym sobą, i wreszcie zdobyłem kojące przekonanie“. Przytacza dowody — zbija nasuwające się i z dzieł obcych wysnute zarzuty; przechodzi do argumentów z Pisma Świętego i kończy wyrazem przeświadczenia najgłębszego.

Żadna dotychczas czytana książka tak się nie wiązała z samoistnie wszczętym tokiem myśli Krasińskiego, jak broszura Boissiera. To też nic dziwnego, że wrażenie było niezwykle silne — i od razu przekształciło się w podnietę twórczości. „Czytałem przedwczoraj w nocy“ — pisał do Reeve'a 26 czerwca — „dzieło Boissiera „Les retrouverons-nous dans un monde meilleur“ i zaczerpnąłem z niego pociechy, życia i nadziei, jakkolwiek styl jest suchy i bezbarwny. Napiszę podobne dzieło po polsku“.

Ale zabranie się do nowej formy twórczości przychodziło widocznie niezbyt łatwo. Potrzeba było nowej podniety, by myśl, przez kilka miesięcy kształtująca się, dojrzała ostatecznie. Podnietę tę dała rozmowa z Mickiewiczem i Odyńcem o związku ze światem duchów. „Zygmunt“ — pisze Odyniec — „aż skakał prawie z radości, że Adam w głównych punktach przekonania jego podzielał“ [2]). W dwa dni po rozmowie napisał „Ułomek z dawnego rękopismu słowiańskiego“,

[1]) Spis niekompletny podaje Ezro Abbot w bibliografii, dołączonej do dzieła Algera „A critical history of the doctrine of a future life“. Wszystkie znane Abbotowi dzieła dotyczące obejmują numery 3606—3672. Broszury Boissiera Abbot nie wymienia.

[2]) Listy z podróży IV, str. 288.

z romantyczną mistyfikacyą w tytule, prawdopodobnie później dodanym, i romantycznym zwrotem ku światowi zagrobowemu w treści [1]).

Zwrotem do ukochanej zaczyna się próba rozwiązania pierwszego problemu, który serce nasunęło poecie. Wywołuje wspomnienie wieczora nad alpejskiem jeziorem i rozmowy o tem, czy spotkają się w niebie. Dla uspokojenia osoby drogiej dał jej odpowiedź bez pewności własnej; by uzyskać pewność, rozmyślać począł — i oto przedstawia wyniki. Droga jego myśli nie szła więc od analizy czy indukcyi do wniosku, ale od przeczucia przez argumenty dobrane do pewności. Tą drogą będzie postępował zawsze. Pobudką było dlań uczucie — ono nadaje myśleniu kierunek, zapowiadający twórcę „Przedświtu".

„Zapragnąłem silnie i nieodbicie przejrzyć aż do boskiej chwały i lot mojej myśli posłać między nieznane, święte i błędne przestrzenie, bo w nich tylko dowiedzieć się mogłem, co nas, mnie i ciebie, czeka po zgonie — w nich tylko upatrywać cel wielki, piękny i niemateryalny, nieodzownie mojej i twojej duszy potrzebny, gdyż bliższego nie mieliśmy, do któregobyśmy ramiona nasze wyciągnęli i wspólne obrócili działania".

Pierwszym argumentem ma być zdanie, że „jest w duszy pamięć niezgasła uczuć i namiętności", która będzie podstawą kary czy nagrody wiecznej. Tkwi w tem uchwycenie prawa psychologicznego, że uczuciowa wartość ma dla pamięci znaczenie rozstrzygające — ale tkwi bardziej jeszcze w nieuzasadnionem spotęgowaniu prawa, w uznaniu fikcyjnej niezniszczalności uczucia pogląd romantyka, któremu

[1]) Ze względu na to z pewnem onieśmieleniem pisze o tym utworze ojcu i jakby dla usprawiedliwienia twierdzi, że napisał go „dla odpędzenia nudy", co w dziwnej jest niezgodzie z dalszemi słowami: „Od czterech miesięcy już mi ciężyło na sercu, bym się z tą myślą wypisał". (List ogłoszony przez Odyńca: „Listy" IV, str. 395–6).

namiętne uczucie staje się najistotniejszym pierwiastkiem duszy, a więc najbardziej dzielącym z nią cechę nieśmiertelności.

Podobny charakter drugiego argumentu, opierającego się na przekonaniu, że wola jest w istocie swej nieograniczona i wszechmocna, że tylko poza nią leżące przeszkody mogą być jej granicą — tem samem przekonaniu, które odkrywamy w fichtowskiej filozofii i w magicznym idealizmie Novalisa. Ten argument uświadomił sobie Krasiński najwcześniej, bo we „Fragmencie dziennika" już go użył, mówiąc: „Jakaż rzecz ziemska ośmieliłaby się stanąć między mną a wolą mej duszy nieśmiertelnej?" [1]). Im mniej stwierdzał siłę woli w życiu, tem bardziej ją w myśli wyolbrzymiał... „W niej (t. j. w woli) czuję zapewnienie, że spotkamy się po śmierci, bo cóż będzie mogło stanąć nam na zawadzie"? Nie biorąc nawet pod uwagę możliwości, że wola będzie słabą, znajduje w sferze domysłów dwie kategorye przeszkód: z pierwszą — z przeszkodami materyalnemi — radzi sobie łatwo, boć oczywiście te dla duszy wyzwolonej istnieć nie mogą; ale istnieć może wola wyższego ducha — wola Stwórcy; tę trudność Krasiński wymija, zamiast ją usunąć, okazując przez to, że jeszcze nie umie konsekwentnego krytycyzmu stosować do myśli własnej. Gdyby nawet Bóg wyznaczał drogi przyszłe duszom — powiada — to nie wyklucza przypuszczenie takie możliwości spotkania. Jakby czując, że to punkt najsłabszy, ucieka się do pomocy uczucia i wyobraźni i zamiast dowodzić dalej, unosi się nad tem, jak „lubo i miło jest wystawić sobie dwie myśli, skierowane do siebie za życia i schodzące się razem u krańców wieczności".

Ale znajduje silniejsze poparcie możliwości spotkania — w związku, łączącym wszystkie części świata materyalnego

---

[1]) „Et quelle chose terrestre aurait osé se mettre entre moi et la volonté de mon âme immortelle?" (Dzieła VI, str. 35).

i moralnego. Zwraca się do tej jedności świata, której doszukiwała się filozofia ówczesna i w imię której prawa fizyczne przenosiła na świat duchowy i odwrotnie.

Zacząwszy od najogólniejszych twierdzeń, wreszcie stara się oprzeć też o doświadczenie. Życie stwierdza, że ludzie przeczuwają spotkanie się przyszłe. I charakter wieczności każe uznać przeczucia za prawdziwe: przecież życie doczesne jest częścią wieczności, a więc nie może zaginąć bez śladu i zwłaszcza to zeń przetrwać musi, co w niem najcenniejsze. Nie bez wzruszenia i zdziwienia spotyka czytelnik w ustępie tym jedną z myśli, które staną się wspólną własnością dwu wielkich przyjaciół: Krasińskiego; Cieszkowskiego; pojęcie wieczności, wyłuszczone przez autora „Ojcze nasz“, polega na uznaniu jej za zbiór doczesności i życia ziemskiego nie za jej przeciwieństwo, lecz za część składową.

Przeczucia owe płyną z wrodzonej pewności i nadają życiu wartość, bo straciłby ją cel nieśmiertelny, nie dzielony z ukochanymi. Użycie tego argumentu opiera się na niewyrażonem jasno przeświadczeniu, które zarówno dla Krasińskiego, jak dla Cieszkowskiego, jak dla całego szeregu romantycznych myślicieli stanowiło często punkt wyjścia: że wszelka wartość upragniona musi zostać zrealizowana, o ile jest istotną wartością. Skoro człowiek pragnie przyszłego połączenia się z ukochanymi, skoro to połączenie czyni życie przyszłe cenniejszem — w takim razie nastąpić ono musi. Marzenia doczesne są zapowiedzią przyszłej rzeczywistości. „Na cóżby“ — pyta Krasiński — „Stwórca wlał miłość w duszę i z miłością razem myśli o niebie, gdyby się one sprawdzić nie miały“? Platoński to sposób myślenia — wysnucie wniosku o istnieniu rzeczywistości wyższej z faktu, że rzeczywistość ziemska nie dorasta do poziomu naszych myśli, naszych pojęć. I Krasiński, znający system Platona, istotnie platońskim sposobem myślenia uzasadniał wiarę w niebo, gdy mówił Reeve'owi: „Gdyby na tym świecie istniała rze-

czywistość, nie potrzebowalibyśmy niebios; ale tu na ziemi wszystko jest tylko słabym odblaskiem tego, co w górze"[1]).

Dochodzi wreszcie do tej myśli, którą jeszcze we „Władysławie Hermanie" wypowiedział, jako pierwsze niezdecydowane wyznanie wiary w związek ze światem wyższym — do działania istot zmarłych na żyjących w stanach przeczucia.

Ostatnim argumentem — o którego znaczeniu musiał być przekonany czytelnik Frayssinousa i Lamennais'go — jest wiara wszystkich ludów w spotkanie pośmiertne.

I znowu zwraca się autor do ukochanej i raz jeszcze przypominając scenę, od której rozpoczął, kończy wyrazami wiary i pewności.

W słowach do drugiej osoby, w przedstawieniu jej zapytania jako zarodku rozmyślań idzie Krasiński za wstępem Boissiera[2]). Ale jest w zasadniczem piętnie ich rozważań różnica ogromna: Boissier chce się wyzwolić od prawdziwego, wielkiego bolu, szuka dla siebie i żony pociechy w myśli o życiu przyszłem, bo innej pociechy mieć nie może; Krasiński wobec żyjącej kochanki uspokojenia szuka w nadziejach losów pośmiertnych, bo tem najłatwiej mu smutek ukoić, bo do znalezienia innej, bliższej pociechy nie jest zdolny.

---

[1]) S'il y avait une réalité dans ce monde, nous n'aurions pas besoin des cieux, mais ici-bas tout n'est qu'un faible reflet d'enhaut. (Correspondence, I, str. 12, list z d. 8 lipca 1830).

[2]) Oto początek broszury francuskiej: „Combien de fois ne m'avez-vous pas dit, douce et triste compagne de ma vie, combien de fois quand le ciel a successivement retiré les êtres chéris qu'il nous avait prêtés... ...ne m'avez vous pas répété avec une anxieté déchirante: „Les retrouverons-nous dans un monde meilleur?" Vous n'en sauriez douter, répondais-je... Hélas! le sentiment bien plus que la réflexion, dictait alors ma réponse" etc. Dokładnie odpowiada temu wstępowi początek „Ułomku": „...Pamiętasz dotąd, jakeś mi się pytała, wiedząc dobrze, że nasz los rozłączony na ziemi, czy kiedy spotkamy się w niebie? Jam wtenczas drżącym głosem i z niepewnem sercem odpowiedział: „Nie wątp o tem! Zobaczymy się znowu w piękniejszym świecie". Lecz pewność i wiara dalekiemi były od mojej duszy..."

Mniej bolu prawdziwego mając, a więcej pisarskiego talentu, może bardziej po literacku przedmiot traktować, starać się o uniknięcie wad Boissiera, zwłaszcza tej wady, którą sam zarzucał: suchości stylu. By jej uniknąć, myśl ujmuje w obrazowe waryanty, chętnie wprowadza szyk niezwykły i poetyczne słowa, czasem więcej sztuczności okazując, niż sztuki. Zaciera strukturę logiczną częściowo, stawiając argumenty luźnie obok siebie. Dodaje obcą pierwowzorowi dekoracyę — obraz wieczoru nad jeziorem alpejskiem, na którego tle toczy się rozmowa, wywołana wspomnieniem. Unika prozaicznego rozszerzenia rozprawy — wstęp znacznie jest krótszy, bardziej zwarty. Unika cytatów, przerywających tok poetyczny.

To już się wiąże z różnicami w argumentowaniu. Dla Boissiera Pismo św. jest źródłem pierwszorzędnem dowodów; Krasiński z tego źródła korzystać nie chce; trochę działa tu dyspozycya racyonalistyczna, sprzeciwiająca się uwydatnianiu autorytetu, trochę brak należytego przejęcia się historyczno-dogmatyczną stroną wiary, trochę dążność do poetyczno-psychologicznej jednolitości, do przekształcenia rozprawy w obraz rozmyślań; z tej dążności wynikło też usunięcie polemiki.

Niektóre tylko punkty styczne wiążą dowody Krasińskiego i Boissiera. Obaj powołują się na powszechną wiarę i na to, że Bóg, wszczepiając uczucia i pragnienia w serca ludzkie, dał tem samem rękojmię przyszłości [1]). Słowa o życiu

---

[1]) „Qui a imprégné les attachements humains“ — pisze Boissier — „de ce besoin de continuité...? N'est-ce pas la main généreuse qui a sémé dans le coeur le germe de ces affections?“ A w innem miejscu: „Plus mes affections sont vives et légitimes, plus ma raison me fait croire qu'elle sont le résultat d'un acte direct de la Providence, et que, d'après les relations qui lient notre existence actuelle à notre existence future, l'énérgie de ces affections ne se borne pas à notre court passage sur la terre, mais qu'elle doit s'exercer encore au-de-là du tombeau. Unies à la voix de la conscience, elles seront un des principaux instruments des peines et des récompenses“.

doczesnem, jako nie mogącej zaginąć bez śladu części wieczności, zbliżają się do dowodzenia Boissiera, że życie teraźniejsze jest przygotowaniem do następnego i że wobec tego ludzie, z którymi dzieliliśmy doczesny żywot, i później nam towarzyszyć będą. Lecz zestawienie tych dwu dowodzeń wskazuje, jak Krasiński podniósł ton argumentacyi. Silniej widoczne to w sposobie, jak polski autor wyzyskuje pamięć uczuć: Boissier zbija tylko zarzuty tych, którzy — jak n. p. Wieland — twierdzą, że w życiu pośmiertnem może nastąpić zatrata pamięci — Krasiński naczelny argument uczynił z niezniszczalnej pamięci uczuć i dodał twierdzenie o woli.

Te więc dowody, które nadają „Ułomkowi" piętno romantycznego na świat poglądu, podobnie jak romantyczne uznanie, iż konieczny jest cel wyższy ponad cele ziemskie — to własność Krasińskiego.

Mimo zależności od pierwowzoru okazał rysy charakterystyczne swej indywidualności w uczuciowym punkcie wyjścia, w drodze od przeczucia do pewności, w oparciu się o myśl przyszłości, dostępnej tylko dla myślowej konstrukcyi.

Jest to już zapowiedź wyraźna. I rzecz dziwna: schemat utworu tego wróci przy końcu ideowej drogi — wróci w „Przedświcie". Tam również tłem będzie krajobraz alpejskiego jeziora — i również osobie drogiej nieść będzie poeta zdobytą pewność uszczęśliwiającą — i również wspomnieniem rozpocznie poemat, pytając: „Czy pamiętasz...?"

Dziwny jest zaprawdę ten kochanek, odkładający zaspokojenie pragnień miłosnych na czasy pośmiertne i nie wiążący żadnego uczucia przykrego z myślą o śmierci ukochanej istoty. Dziwny jest ten młodzieniec, dla którego śmierć nie ma oblicza bolesnego ni groźnego.

Śmierć jest dla niego tylko przejściem. Nawet odpychające wrażenie trupa sprowadza do wrażenia bezduszności i zdaje się je niemal oddzielać od śmierci, zauważając

tylko, że „materya bez duszy jest jedynie przedmiotem niesmaku dla duszy, mającej materyalną powłokę“ [1]).

Ten sposób odczuwania i wyobrażania sobie śmierci występuje wcześniej, niż rozumowe sformułowanie uzasadniającego poglądu. Zawarte jest sformułowanie sądu po raz pierwszy w „Écrit la nuit“: „Tylko życie istnieje we wszechświecie; śmierć jest pustem słowem, pozbawionem treści. Jest tylko życie i wieczna przemiana“ [2]). Określenie takie mógł podsunąć Bonstetten artykułem „Régime extérieur et intérieur de l'homme“: „W materyi“ — powiada on — „wszystko jest przemianą, nic nie ginie, i śmierci niema nigdzie. Śmierć, unicestwienie — byłażby to własność wyłączna dusz? Czyż mam pojąć nicość jako atrybut istoty duchowej i czującej? Gdy wszystko życiem jest dla materyi, byłożby wszystko śmiercią dla dusz?“ [3]).

Nie stając się nigdy problemem sama przez się, była śmierć jako punkt graniczny dwu stanów życia podstawowym pierwiastkiem rozmyślań Krasińskiego i osnutej na nich twórczości.

Zjawia się początkowo w związku z marzeniami o przyszłym stosunku do ukochanej; ale wnet uniezależnia się i występuje samoistnie. Obok obrazów przyszłości wspólnej kochanków snują się ogólniejsze refleksye o życiu pośmiertnem w „Écrit la nuit“. Historya nieszczęśliwego młodzieńca w „Urywku“ przekracza granicę śmierci. Pisze Krasiński

---

[1]) „La matière sans âme n'est qu'un objet de degoût pour l'âme qui a une enveloppe de matière“. (Dzieła VI, str. 128).

[2]) „Il n'y a que vie dans l'univers; la mort est un vain mot vide de sens. Il n'y a que la vie et un éternel changement“. (Dzieła VI, str. 196).

[3]) „Dans la matière, tout est métamorphose, rien n'est perdu, et la mort n'est nulle part. La mort, l'anéantissement, seroit-il l'apanage exclusif des âmes? Concevrais-je le néant comme l'attribut de l'être spirituel et sensible? Quand tout est vie pour la matière, tout seroit-il mort pour les âmes?“ (Bibliothèque universelle, t. 42, str. 19).

dziennik konającego kochanka nieszczęśliwego i śmierć czyni ośrodkiem polskiego utworu „On“. Ludzi wyjątkowych stawia w obliczu śmierci: Napoleona, Mojżesza, Zawiszę, dwu Templaryuszów.

Motyw nasunął się dzięki szukaniu pociechy wśród napół prawdziwego, napół urojeniem wzmożonego miłosnego cierpienia. Trwałości nabrał nie tylko skutkiem związku z marzeniami ulubionemi, ale zarazem dlatego, że nadawał się dla charakteru trwórczości poety i odpowiadał pewnym poglądom jego na poezyę.

Mimo że przez kreślenie obrazów natury szwajcarskiej kształcił się Krasiński w jednoczeniu szczegółów i analizowaniu całości, fantazya jego nie posiadała tej gibkości i żywości, która zdolna jest szczegółom plastykę nadawać i napoić je życiem jednolitem. Stąd pociąg naturalny do rysów i momentów skupiających, do motywów, któreby w treści swej zawierały syntezę, sumę szczegółów i otwierały na nie widok, nie domagając się ich samoistnego rozwijania.

Bardziej jeszcze żądała motywów takich psychologia Krasińskiego. Zwrócenie się do analizy przejść i wrażeń własnych, stanowiące jedną z wielkich zdobyczy okresu genewskiego, nie zatarło przecież cech metody, przejawiającej się poprzednio. Ciągle jeszcze wiodła psychologiczna analiza raczej do nazwania i określenia stanów, niż do przedstawienia ich przebiegu, ciągle trwała nieumiejętność ujmowania przejść i stopniowań i skłonność do podawania samych tylko rezultatów.

Chcąc z taką metodą psychologiczną przystępować do problemów zawilszych i ważniejszych niż te, które nastręczała powieść walterskotowska, trzeba było zwracać się do momentów, dających sposobność do uogólnień i domagających się nie przedstawiania genezy, ale wydobywania rezultatów. Moment kończący, zawierający w sobie wynik poprzedniej drogi, odpowiadał temu najlepiej — tem bardziej,

jeśli zarazem zbliżał się do momentu zaczynającego i nosił zarodki nowego stanu. Otóż takim momentem w najpełniejszem znaczeniu jest świadome oczekiwanie śmierci, pojętej jako przejście, i wywołany niem rzut oka w przeszłość i przyszłość.

Życiem jednostkowem zajęty, czuje poeta pociąg do snucia myśli około stanu przejścia. Niebawem podobne motywy, tylko silniej i rozleglej rozwinięte, przyczynią się do ujmowania w twórczości stanów przejścia nie jednostek już, lecz społeczeństw; zresztą i teraz, wśród marzeń o losach jednostki, nasuwają się obrazy katastrofy świata i z obrazów Pisma św. obraz sądu i zniszczenia wydaje się Krasińskiemu najbliższym.

Wprowadzenie śmierci tak pojętej, jak ją właśnie pojmował młody autor, zadowalać też musiało wymagania, jakie stawiał poezyi. Ze słów, w których oceniał utwory Reeve'a[1]), wynika, że wysoko stawiał chrześcijański charakter poezyi. Fryderyk Schlegel — lub może nawet obaj Schleglowie[2]) — i Chateaubriand nauczyli go w poezyi nowożytnej, romantycznej, uznawać przedewszystkiem poezyę chrześcijańską. Ojcu pisze o „wzniosłości, chrześcijańskiej dążności romantycznej poezyi“: „Schlegel bardzo pięknie powiada, że

---

[1]) „Dziwnym on jest składem wszystkich namiętności młodości, połączonych z chrześciańską dążnością, z poezyą chrześciańską“. (Kallenbach l. c. I. str. 154).

[2]) To bowiem, co mówi w liście do ojca o „dążności do melancholii“, zgadza się bardzo z pierwszym rozdziałem „Literatury dramatycznej“ A. W. Schlegla. Znać ją mógł z przekładu pani Necker de la Saussure, wydanego w r. 1814. Ustęp odnośny brzmi w tym p zekładzie: „Quelques philosophes... ont cru que le caractère distinctif de la poésie du Nord étoit la mélancolie... Lorsque notre âme exilée sur la terre soupire aprés sa patrie, quels peuvent être ses accents si ce n'est ceux de la mélancolie? C'est ainsi que la poésie des anciens étoit celle de la jouissance, et que la nôtre est celle du désir“ (Cours de littérature dramatique, I. str. 27–8).

jak nasza religia, tak i poezya nasza wzrasta pomiędzy grobami i stąd jej dążność do melancholii, do uczuć o inszym świecie“[1]). Bardziej jeszcze, niż Schlegel, mógł Chateaubriand zwrócić uwagę Krasińskiego na bogactwo nowych pierwiastków, przez chrystyanizm dostarczonych poezyi, i na wyższość poezyi, opartej na chrześcijańskich uczuciach.

Powołująca się na Schlegla uwaga stwierdza, że główny element poezyi romantyczno-chrześcijańskiej upatrywał właśnie w tym motywie, który stale wraca w utworach genewskich — w motywie śmierci, złączonym z myślą o życiu przyszłem.

Bo istotnie nigdzie indziej piękno i potęga wiary nie znajduje pełniejszego wyrazu. A właśnie nowej epoce danem było uzyskać rewelacyę tego piękna. Przecież Schiller — ten sam, który „Dziewicą orleańską“ udowodnił odczucie wartości wiary — z dziwnie mylnym poglądem przeciwstawiał ohydny kościotrup średniowiecznej religii pięknemu geniuszowi greckiemu, gaszącemu pochodnię. I dopiero uczeń i przeciwnik Schillera, któremu śmierć istoty umiłowanej oczy rozmarzone otworzyła na blaski zaświatowe, z mocą uczucia i natchnienia i przekonującą siłą prawdy objawionej wydobył cały czar poetycki chrześcijańskiego poglądu na świat.

Wobec „Hymnów do nocy“ Novalisa pomysły Krasińskiego w tym okresie blade są i nikłe - ale płyną z tego samego ducha.

Ceniąc religijne piętno poezyi nowej, czuł autor „Ułomku“, że nadać go nie mógł twórczości swej w sposób odpowiedniejszy, jak rozwijając raz nasunięte myśli, śmierć biorące za punkt wyjścia — i wyznające nieśmiertelność.

Wiarę w nią opierał na tkwiącym w duszy instynkcie, na poczuciu, że ona „nie może przestać istnieć“[2]). Im je-

---

[1]) Kallenbach l. c. I. 157.

[2]) „Mon âme, qui ne pouvait cesser d' exister“ (Fragment d' un rêve. Dzieła VI, str. 43).

dnostka wyższa, tem silniejszą ma tego świadomość: „Nieśmiertelność duszy, dogmatem będąca dla innych, dla mnie była uczuciem“ [1]) — mówi Napoleon w „Spowiedzi“. Uczucie nieśmiertelności jest dla poety faktem; ale jego umysł już domaga się filozoficznych uzasadnień, już badać chce, o ile z uczucia takiego można wnosić o istotnej nieśmiertelności. Szukając logicznego wysnucia pewności z poczucia, po raz pierwszy wkracza na teren metafizycznej dyalektyki. Idea duszy jest sprzeczna z ideą nicości [2]) — oto jakby ontologiczny dowód nieśmiertelności. Ale charakterystyczne jest dla uczuciowego punktu wyjścia, że sprzeczność duszy i nicości pojmuje nie tyle logicznie, ile psychologicznie. Z tego jednak wysnuwa właśnie argument nowy, główny, posługujący się przytem pojęciem jedności wszechświata, które — rozmowami z Mickiewiczem prawdopodobnie rozbudzone — odgrywa też rolę w dowodzeniach „Ułomku“. Jeśli dusza z natury swej wstręt czuje do nicości, to w takim razie nie może z nią wejść w stosunek żaden; boć prawem świata jest miłość, jest atrakcya — co się odpycha, to spotkać się nigdy nie może [3]). Tak na tle rozmyślań o problemie nieśmiertelności wyłaniał się niejasno, jakby przypadkowo, pogląd na świat cały; nie zdając sobie zapewne sprawy z tego, że wiąże się z pomysłami epoki, w myśl egzaltacyi własnej miłość podniósł do znaczenia prapierwiastka, jakiem ją już i Wedy i Hezyodowa Teogonia czyniła, a idąc drogą analogii, ulubioną przez romantyków, utożsamiał ją z atrakcyą — z siłą, która

---

[1]) „L'immortalité de l'âme, dogme pour les autres, etait sentiment pour moi“.

[2]) „L'idée du néant est incompatible avec elle (—avec l'âme)“. „Journal d' un mourant“, Dzieła VI, str. 210.

[3]) „Il n'y a qu'une seule loi dans l'univers, amour et attraction: et ce que je déteste au pied de la tombe, je ne le trouverai point après l'avoir passée“ (tamże, 210—211).

w urabianiu poglądu na jedność świata licznym umysłom dawała podnietę [1]).

W dwu kierunkach wiódł linię nieśmiertelności: w przeszłość i przyszłość. Bynajmniej jednak nie rozdzielał równomiernie zainteresowania swego między oba przedłużenia linii życia. Platońska myśl preegzystencyi ma dlań co najwyżej wagę tem silniejszej gwarancyi przyszłego żywota; pojawia się jakby dla paralelizmu zawsze tylko razem z myślą o pośmiertnym losie. W spojrzeniu czyta „przeczucie przyszłości nieśmiertelnej lub wspomnienie niebiańskiego początku“ [2]); dusza jego „zna swe towarzyszki dawne lub przeczuwa przyszłe przeznaczenia“ [3]).

Natomiast przyszłość myśl jego ciągle nęci — i to nie tylko w formie nadziei spotkania się dusz kochających.

Przyjmując bez zastrzeżeń niemateryalność duszy, przyznaje jej — zgodnie z powszechnemi niemal wyobrażeniami — nie tylko większą zdolność duchowego obcowania, ale i większą łatwość ruchu. I w tem znajduje możliwość konkretnego przedstawienia żywota niemateryalnej duszy. Posługuje się obrazem astronomicznego wszechświata, który często dopomagał fantazyi w przedstawianiu życia przyszłego. Chrześcijańska wyobraźnia rychło poczęła z tego środka korzystać; wszak Manichejczycy n. p. uważali słońce i księżyc za jakieś statki świetlane, służące do przenoszenia dusz w krainy

---

[1]) Przykładem typowym jest Schelling, gdy mówiąc o „łączniku“ nieskończonego i skończonego, będącym istotą świata, twierdzi: „Dies Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Mittelpunkt, ist in der Natur als Schwere“. (Sämtl. Werke, Stuttgart u. Augsburg 1856 – 61, I, Abt. 2, str. 364).

[2]) „Dans son regard on lisait un pressentiment de son avenir immortel, ou bien un souvenir de son origine céleste“. (Fragment, Dzieła VI, str. 56).

[3]) „Mon âme connait ses anciennes compagnes, on pressent ses futures destinées“. (Ecrit la nuit, Dzieła VI, str. 193).

światłości doskonałej [1]). Olbrzymi postęp astronomii w czasach nowszych musiał silnie oddziałać na związanie zaświata z wszechświatem gwiazd; metempsychoza syderalna Fourriera i Reynauda i niektóre fantazye spirytystyczne są wyrazem tego kierunku myśli, narzuconego częściowo przez rozwój nauki. I młody Krasiński w drobnej i skromnej mierze taki tok myślenia dzieli. Zdaje mu się, że „światy kołują dokoła duszy“, od ciała wyzwolonej, że „zdala widzi ona ziemię“ [2]), że, szukając ukochanej, lecieć będzie „ze słońca na słońce, ze świata na świat, z gwiazdy na gwiazdę“ [3]). Zwłaszcza w „Mojżeszu“ myśl jego zbliża się do koncepcyi takich, które czy to Owidyuszowi kazały Cezara apoteozować jako gwiazdę, czy Goethemu we wszechświecie szukać miejsca dla „monady Wielanda“; ale całe zakończenie „Mojżesza“ ma charakter czysto poetycki; jak z odrywania się jednej myśli po drugiej od duszy wielkiego konającego bynajmniej wnosić nie można o jakimkolwiek pluralizmie spirytualistycznym, obcym zupełnie Krasińskiemu, tak też ostateczne uniesienie się duszy w formie meteoru świecącego nie daje podstawy do określania istotnych przekonań poety, wyznającego na razie jeszcze wiarę w zupełnie niemateryalny żywot pośmiertny, z materyą dzielący tylko cechę ruchu.

Wogóle mało zależy Krasińskiemu na dokładniejszem wyobrażeniu sobie życia przyszłego; chodzi mu zawsze tylko o jedno: o przekonanie, że wartości, zdobyte w życiu doczesnem, za grobem tem pełniej rozbłysną, a te, których odmówiła ziemia, tam zostaną zyskane. Pierwsza wiara ożywia Napoleona; druga przyświeca „Ułomkowi“, każe boha-

---

[1]) Św. Augustyn, „De natura boni“, cap. XLIV.

[2]) „Les mondes roulent autour d' elle, et, de loin, elle aperçoit la terre“ (Fragment, Dzieła VI, str. 61—62).

[3]) „De soleil en soleil, de monde en monde, d'étoile en étoile, je volerai chercher l'objet de mon attachement“. (Journal. Dzieła VI, str. 152).

terowi utworu „On" dać do serca przystęp nadziei, „że za grobem wróci się obraz, we śnie przypomniany" [1]), pozwala harmonijnym wydźwiękiem zakończyć tragedyę człowieka, który w życiu ziemskiem nie zdołał wyrazić swej treści ni słowem ni czynem: „Teraz, gdy uwolniony z więzów materyi, jest duchem tylko, jakżeż ten duch musi być piękny i wzniosły!.. Teraz miło mi przedstawić go sobie, jak przelatuje przestwory nieskończoności... Teraz jest blizko swego Boga, i Boga mu nie brak" [2]).

Tak pojmując żywot wieczny, żądać odeń musiał tego, czego przedewszystkiem żądał od życia: a pragnął w niem treści bogatej i zmiennej, odpychał myśl o spokoju. Draźniło go w czasie podróży Meiringen, które napełniało duszę obrazem spokojności. „Meiringen — pisał — przejmuje mię uczuciem, którego nie potrafię określić, które nie jest wcale nieprzyjemne, lecz dla mnie mało ma powabu. Zdaje mi się, że jest to dążność do doskonałego spokoju, do szczęścia apatycznego, co tak jest przeciwne charakterowi memu, że pragnę stąd wyjechać" [3]). Kto takie żywił uczucia i poglądy, nie mógł pragnąć w przyszłym żywocie stanu niezmiennej spokojności, musiał, gdy sobie żywot ten jako upragniony wyobrażał, udzielić mu piętna ruchu, zmienności, postępu. A więc tak marzył wśród nocy: „Może, gdy będę już między duchami, przeczuwać będę znowu coś wyższego?

---

[1]) Dzieła V, str. 89.

[2]) „À présent que, dégagé des liens de la matière, il est tout esprit, que cet esprit doit être beau et sublime!... Maintenant, j'aime à me la (= cette âme) figurer traversant les espaces de l'infini... Maintenant elle est auprès de son Dieu, et son Dieu ne lui manque point". (Dzieła VI, str. 61–62)..

[3]) „Meiringen me remplit d'une sensation que je ne peux définir, qui n'est point désagrèable, mais qui a peu d'attrait pour moi". Il me semble que c'est une tendance vers une parfaite tranquillité, vers un bonheur apathique, ce qui est tellement opposé á mon caractère que je désire partir de ces lieux". (Journal, Dzieła VI, str. 160).

Od przeczuć spełnionych przechodząc do przeczuć budzących się, róść będę ciągle i w górę wzlatać, aż wreszcie nie będę miał ni przeczuć ni obawy, a wtedy będę... czem?". To zaś ostatnie słowo zastąpiło zdanie przekreślone: „Bogiem może, równym mu wiedzą i wolą, lecz nie potęgą" [1]).

Z pragnienia nieskończonego rozwoju wyłoniła się ta myśl, będąca zarodkiem idei późniejszego systemu. W indywidualności własnej trzeba jej źródła szukać, chociaż mogła rozbudzeniu jej dopomódz idea postępu ciągłego, od Condorceta i Herdera opanowująca umysły i domagająca się projekcyi w przyszłość nieskończoną — mogła jej też dopomódz poetycka żądza treści w żywocie wiecznym, na którą i Chateaubriand zwracał uwagę: „By uniknąć chłodu, który wynika z wiecznej i zawsze jednakowej szczęśliwości sprawiedliwych" — pisze on w „Génie du christianisme" w ustępie o niebie — „możnaby próbować dać nadziei przystęp do nieba, wprowadzić jakieś oczekiwanie większej sumy szczęścia lub wielkiej nieznanej epoki w przemianie istot" [2]).

Zbyt ogólnikowe są słowa Krasińskiego, by pozwolić na dokładne śledzenie genezy — zbyt jednak są chwilowem wydarciem się myśli ukrytej, zdumionej własną śmiałością, by mogły uchodzić za literacką reminiscencyę. Z marzeń o przyszłości duszy, mającej zadość uczynić jej pragnieniom, owa myśl ewolucyi pośmiertnej, najbardziej zajmująca i dla rozwoju poglądów najważniejsza, jest zarazem najoryginalniejszą, najbardziej indywidualną.

Ale przenoszenie realizacyi pragnień w czasy pośmiertne, będące pewnego rodzaju „motywem przewodnim" rozmyślań, nie mogło całkowicie wystarczyć. Upatrując w świecie niemateryalnym, duchowym jedyną możność realizacyi,

---

[1]) „Écrit la nuit" (Dzieła VI, 196). Por. Kallenbach l. c. I, 194.

[2]) „Pour éviter la froideur qui résulte de l'éternelle et toujours semblable félicité des justes, on pourrait essayer d'établir dans le ciel une espérance, une attente quelconque de plus de bonheur ou d'une grande époque inconnue dans la révolution des êtres". (Livre V, chap. XVI).

musiał przecież marzyciel młody pytać się, czy z tego źródła nie dałoby się wcześniej czerpać, czy już doczesnego życia nie zdołałby dopełnić treścią innego świata.

Już dawniej przypuszczał związek między ludźmi a duchami w chwilach wyjątkowych: we „Władysławie Hermanie“ i zwłaszcza we „Śnie Elżbiety Pileckiej“ wspominał o tem. Była to przecież wiara poetycka i religijna całego romantyzmu, którego zadaniem wydawało się pośrednictwo między światem widzialnym i niewidzialnym. Mickiewicz mógł przypuszczenia Krasińskiego umocnić — i radością napełniły też Zygmunta słowa jego w rozmowie o duszach [1]). Jednocześnie zaś poznał i podziwiać począł dzieło, oparte w całej koncepcyi na myśli o związku z duchami — byronowskiego „Manfreda“ [2]). Gdy bratał się z ponurą i wielką w romantyczno-bolesnej grozie postacią wywoływacza duchów, gdy widział, jak się przed nim korzą władze piekieł i jego moc duchową uznają, gdy słyszał, jak mu nadprzyrodzone potęgi ofiarowują spełnienie pragnień, jednego tylko zapomnienia dać nie mogąc — wtedy sam się wmyślał w sytuacyę sceny początkowej i zdawało mu się, że czuje około siebie wiew duchów i czekał, zali posłuszne będą wezwaniu [3]). I w podnieceniu, „z uczuciem i bojaźnią“ w noc październikową spisywał treść rozmyślań o duchach, treść pragnień, oczekiwań i obaw w utworze liryczno-filozoficznym „Écrit la nuit“.

---

[1]) Odyniec, Listy IV, str. 288.

[2]) 20 sierpnia 1830 cytuje w „Dzienniku“ „Manfreda“. Że „Manfred“ pociągał go właśnie przez wprowadzenie duchów, dowodem list do Reeve'a z dnia 20 lutego 1831, w którym pisze, że „Manfred“ stał się ulubieńcem jego, a jako uzasadnienie podaje: „Zawsze lubiłem świat duchów“.

[3]) Jeśli Krasiński w „Écrit la nuit“ mówi, że czuje koło siebie często obecność ducha, choć go nie widzi, to dzieli niejako stan, którym głos ducha grozi Manfredowi:

Pragnienie, potrzeba serca każe mu zwracać się ku światowi duchów: uczuciowy podkład ma wiara jego, opierająca się „sofizmom rozumu". I rozum przecież dostarcza umocnienia wierze. Chrześcijańsko-kartezyuszowski dualizm w połączeniu z platońskim poglądem i ze skłonnością umysłu do kontrastowania i paralelizowania każe świat widzialny uznawać za jedną tylko stronę uniwersalnego życia. Z umiejętnością filozoficznego formułowania i konsekwencyą rozwija Krasiński niejako twierdzenie św. Pawła, że świat jest widzialnym znakiem niewidzialnego: „Świat widzialny... nie może sam być we wszechświecie: musi mieć odpowiednik moralny, inny świat, równy w prawach, rozciągłości i piękności, lecz oparty na innej zasadzie. Każdemu atomowi materyi, rzuconemu w przestrzeni, odpowiadać musi myśl jakaś lub jakieś życie we wieczności" [1]). Może to echo słów Fry-

---

[1]) When the moon is on the wave
And the glow-worm in the grass,
And the meteor on the grave
And the wisp on the morass

. . . . . . . . . . . . . .

Shall my soul be upon thine,
With a power and with a sign

. . . . . . . . . . . . . .

By a power to thee unknown
Thou canst never be alone

. . . . . . . . . . . . . .

Though thou seest me not pass by,
Thou shalt feel me with thine eye
As a thing that, though unseen,
Must be near thee and hath been.

„Le monde visible si grand, si beau, ne peut être seul dans l'univers; il lui faut un contrepoids moral, un autre monde égal en lois, en étendue et en beauté, mais différent en principes. Pour chaque atome de matière jeté dans l'espace il faut une pensée ou une vie dans l'éternité". (Dzieła VI, str. 193).

deryka Schlegla: „Niewidzialne jest podstawą, na której spoczywa widzialność“ [1]).

Związek z tym drugim światem jest możliwy, bo duch ludzki jest z nim współistotny. Na podobieństwo Manfreda i Fausta równy czuje się poeta duchom. Nie mniej przecież odczuwa trudność związku: tkwi ona przedewszystkiem w obawie, jaką go mimo wszystko przejmuje myśl o duchach, tkwi bardziej jeszcze w przeszkodach materyalnego życia, odrywających i rozpraszających energię duszy.

W ten sposób dwa prądy myśli i uczucia krzyżują się, składając się na falującą całość utworu. Niema tu jednolitego rozpędu, niema całkowitego oddania się entuzyazmującej myśli, którąby porywała z siłą rosnącą. Refleksya zbyt jest silna, by dopuścić do hymnicznej liryki myśli; gdy tylko rozpęd się wzmoże, zjawia się hamująca siła. Raz jeden wzbija się lot aż tam, „gdzie graniczy Stwórca i natura“; w całości utwór pragnienia i niepokoju — jest utworem równowagi. To ważne i charakterystyczne.

W dwoisty ton uderza już romantycznie udekorowany początek. „Nigdyś się nie zjawił, duchu — a jednak czuję twą obecność“ — oto jest motyw podany.

Wymienia poeta powody, z których płynie oddalenie się od świata duchów — obawę własną i ziemskie przeszkody, zarazem uzasadniając swą pewność uczuciową i logiczną co do ich istnienia.

Przechodzi do drugiego prądu — do środków zbliżania się — do muzyki i myśli, nasuwanych przez księżycowe promienie i głosy grzmotów, do współistotności swej z duchami. Lecz świadomość walki ducha i materyi i fakt, że za szalonych uznano ludzi, którzy bliżej poznali świat duchów, każe cofnąć się w zrezygnowanie pewne.

---

[1]) Geschichte der alten u. neuen Literatur — w wyd. z r. 1841 na str. 255. Krasiński znał przekład francuski, o czem była wzmianka poprzednio.

Żądza zbliżenia się powraca — myśl o więzach ziemi nasuwa problem ogólny życia i śmierci; chwila polotu zdobywa się na naszkicowanie linii ewolucyjnej w nieskończoność — aż do upodobnienia się z Bogiem.

Lecz przekreśla autor słowa śmiałe — cofa się, uznaje niemożność drogi dalszej. I znów wraca fala przeciwna; zbliżenie nie jest wykluczone, bo smutek i ból zbliża do duchów. Więc wreszcie równoważą się myśli w próżnem nadmiernej żądzy, ale pełnem nadziei oczekiwaniu. „Cierpliwości przeto i stałości" [1]).

Harmonijnie też kończy autor nowe wezwanie i wyznanie wiary w związek z ukochanymi — powracający motyw myśli Krasińskiego.

W „Ułomku" poprzestał na przyszłości — tu próbował zyskać zaspokojenie pragnień w teraźniejszości. Rezultat jest ujemny — ale nie dysonansowy. Zaspokoić nie mogąc pragnień, umie je tu przecież uspokoić. „Cierpliwości i stałości".

Zahamowany został pęd refleksyą i zrównoważony: zyskał na tem człowiek, stracił poeta.

Intensywność największą, przełamanie równowagi czuć w tych słowach, które zostały skreślone — w wyrazie nadziei, że stanie się kiedyś „Bogiem może, równym mu wiedzą i wolą, choć nie równym potęgą".

Słowa to, których rozwinięciu i zmodyfikowaniu poświęcona kiedyś zostanie znaczna część myślowego trudu; w nich po raz pierwszy silnie się uwydatnił indywidualny stosunek do Boga, którego problem musiał się zrodzić w umyśle, zajętym tak bardzo przyszłością duszy.

Gdy więc przed myślą młodzieńca, wierzącego zawsze w Boga, staje w rozbłyśnieniu chwilowem jego Bóg, to nie jest to Bóg, przed którym się kornie chyli ku prochowi ziemi — to jest Bóg, ku któremu się wznosi wzrostem po-

---

[1]) „Patience donc et fermeté". (Dzieła VI, str. 197).

tężniejącej duszy, który nie jest „tylko robaków Bogiem i tego stworzenia co pełza“, ten Bóg, co „chce Bogów“ [1]) – Bóg romantyczny, którego ołtarzem odpowiednim Mont-Blanc [2]).

Do takiego Boga z dumnie wzniesioną głową zbliża się Napoleon. „Wyzywać Boga jest szaleństwem. Wznosić się przez wiarę aż do Niego, to rzecz duszy dumnej względem ludzi, lecz pojmującej wieczność“ [3]).

Bóg jest już dla Krasińskiego źródłem wartości. Na ziemi wszystko jest względne, zależne, związane krępującą przyczynowością. Tylko przez związek z Bogiem można nabrać wartości bezwzględnej. „Wszystko, co zbliża się ku pierwiastkowi nieskończonemu, przestaje powoli być środkiem“, – mówi Napoleon — „a ja zawsze pragnąłem być na ziemi wielkim pierwiastkiem bezwzględnym“ [4]). Filozofia, zdobywająca sobie napowrót zatraconego niemal przez wiek oświecenia Boga, w podobny sposób czyniła Go podstawą wartości i podobnie nawet twierdzenie swe formułowała; wszak zgadza się zupełnie ze zdaniem przytoczonem powiedzenie takiego n. p. Jerzego Michała Kleina, którego Krasiński nigdy nie poznał: „Im bardziej kto żyje w Bogu, tem bardziej jest wieczny w doczesności“ [5]).

Stosunek do Boga nie ma jeszcze wyraźnego zabarwienia wyznaniowego. Jakby przypadkiem pojawiają się w utworach wzmianki o krzyżu i o przychodzącym na sąd „Synu człowieczym“. O ściśle katolickiem stanowisku jeszcze mówić trudno. Krytyczny pogląd na duchowieństwo (mimo uznania

---

[1]) „Gott will Götter“ — mówi Novalis.

[2]) „Mont-Blanc! autel que Dieu s'est élevé“. (Adieu aux environs de Genève. Dzieła VI, str. 236).

[3]) „Braver Dieu est d'un insensé! S'élever par la foi jusqu'a Lui est d'une âme altière avec les hommes, mais comprenant l'Éternité“. (Dzieła VI, str. 68).

[4]) „Tout ce qui s'approche du principe infini, cesse peu à peu d'être moyen, et j'ai toujours désiré être un grand principe sur la terre“. (Dzieła VI, str. 79). Wyraz „principe“ trudno przetłómaczyć dokładnie.

[5]) Beiträge zum Studium der Philosophie (Würzburg, 1805).

go za konieczne) szczególnie silnie atakuje papieża, wkładającego „na głowę dumną trzy korony złote zamiast jednej cierniowej“ [1]) Niechęć do Jezuitów, której nabył zapewne w atmosferze warszawskiej, a nie pozbył się do końca życia, silnie wyraża w „Liście o literaturze polskiej“. Zresztą sam fakt, że kochał protestantkę, czyni go opornym względem twierdzenia Lamennais'go, że katolicyzm jest jedynie zbawiającą religią.

Jeźli się przechyla ku katolicyzmowi, to działają na to wspomnienia ojczystego kraju i względy natury estetycznej, złączone nadto z ważnym faktem, że katolicyzm odpowiadał jego marzeniom o stosunku do dusz ukochanych. „W religii protestanckiej — pisze ojcu — niema modlitw za umarłych... W religii ich nic niema poetycznego, wszędzie rozsądek i zimny rozum panuje, a czucia mało lub nic niema“ [2]).

Było to niesłychanie ważne dla kogoś, kto w myśl uczuć własnych i poglądów Schlegla i Chateaubrianda widział w chrześcijaństwie „religię grobów“ [3]).

Jakkolwiek strony wyznaniowej nie uwydatnia i ducha katolickiego słabo odczuwa — czego dowodem nawet spowiedź Napoleona, niezbyt zgodna z duchem kornej katolickiej spowiedzi [4]) — jakkolwiek gotów przeciwstawiać treść wewnętrzną formom i sympatyzować z bohaterem, co „modli się duchem, nie wargami, i ze wzgardą odrzucał książkę do nabożeństwa“ [5]) — to przecież nie tylko wiarę wogóle ceni

---

[1]) „...ils deviendront de fiers pontifes et poseront sur une tète orgueilleuse trois couronnes d'or au lieu d'une seule d'épines“. („Sur le clergé“. Dzieła VI, str. 88).

[2]) Kallenbach, l. c. I, str. 151.

[3]) „La religion des tombeaux“ (Confession de Napoléon, Dzieła VI, str. 78).

[4]) Znacznie jaskrawszym dowodem jest niechęć, z jaką przedstawia spowiedź w niedrukowanym fragmencie „Le lit de mort.“ (Kallenbach; Nieznane utwory francuskie Z. K., Pam. lit. 1902, str. 51 i 419).

[5]) „Je priais d'esprit, point des lèvres, et je jetais avec dédain mon livre de prières“ (Dzieła VI str. 69).

najwyżej, nadal nie uznając nawet możliwości ateizmu [1]), ale wprost utożsamia wiarę z chrystyanizmem, po części zapewne dzięki wpływowi Schlegla i Reeve'a. „Szukałem celu“ — mówi Napoleon — „który nie opierałby się na fali ni na piasku, bom zawsze potrzebował celu, by kierować doń duszę, która się ze mnie wyrywa. I cel ten znalazłem: jestem chrześcijaninem“ [2]).

Związanie wiary z potrzebą celu w życiu nie jest tu przypadkowe. Występuje ono również w „Ułomku“. Na ziemi dostatecznego celu nie widział poeta.

Bo ziemią pogardzał jako romantyk. Dla wzgardy wogóle miał sympatyę byronisty — i ze względu na to nie mógł jej odmówić konającemu bez wiary Templaryuszowi, skoro konał ze wzgardą dla świata. Ogół ludzi sądził ostro i charakterowi człowieka nie ufał, daleki od Rousseau'wskiej wiary w jego naturalną dobroć; w artykule o klerze dał temu świadectwo. Obraz przykrej zmienności nastręczał mu świat; to też, choć postać Napoleona po raz pierwszy rozbudziła już w nim myśl, że możliwa jest i na ziemi nowa, szczęśliwa epoka [3]) — przecież w marzeniach własnych działanie bohaterskie na ziemi przedstawiało mu się jako niszczenie tego, co złe, jako zemsta, nie jako tworzenie dobrego.

Ale już się chwiało to romantyczne stanowisko; jeszcze w niem miał upodobanie — lecz je oceniał jako niesłuszne

---

[1]) „J'entrais parmi les hommes qui s'efforçaient de ne point croire en Dieu“ (Dzieła VI, str. 69) „N'est pas athée qui veut; et si quelques-uns l'ont voulu, aucun ne l'a été“ (str. 77).

[2]) „J'ai cherché un but dont les fondements ne fussent point établis sur l'onde ou sur le sable, car il m'a fallu toujours un but pour y diriger mon âme qui déborde de moi. Et ce but je l'ai trouvé: je suis chrétien“ (str. 79).

[3]) „J'aurais rapproché“ — mówi Napoleon — „de quelques degrés la terre des cieux, de nouvelles facultés morales s'y seraient développées... Mon règne aurait été un chaînon entre l'ancien monde et un monde meilleur et plus beau“. (Dzieła VI, str. 74).

i za nie właśnie w urywku jednym skazywał siebie na piekło: „Zbyt gardziłem ludźmi“ — pisał wtedy — „i nigdym nie rzucił spojrzenia na ziemię, chociaż mi ją Bóg dał na mieszkanie“ [1]). Jeżeli nie miał zbytniej sympatyi dla ogółu ludzkiego, tem mniej żywił ją względem nowoczesnej kultury; parowa łódź napełniała go ruskinowską niechęcią względem mechanicznej bezduszności [2]).

W uznawaniu wartości na ziemi szedł drogą romantyzmu. Jak dla romantyków przeważnie — zwłaszcza dla młodych [3]) — potęgą największą i najcenniejszą była dlań miłość. Pojęta idealnie, jako związek dusz, wydaje się najistotniejszą treścią życia, dostateczną, by wieczność wypełnić, tak silną, że przemódz zdoła męki piekła. W pomyśle łzy, uszczęśliwiającej potępieńca [4]), jest już przed poznaniem drugiej części „Fausta“ przeczucie zbawczej roli miłości, którą pod wpływem Goethego podejmie ponownie zakończenie „Irydiona“. Kto prawdziwie i „pięknie“ kocha, wznosi się na wyżyny nadludzkie. To też pojęcie miłości u Rousseau'a uważa Krasiński za nazbyt ziemskie. „Jego bohater“ — mówi o kochanku „Nowej Heloizy“ — „był człowiekiem, a jego heroina kobietą: prawdziwa miłość tworzy więcej niż człowieka i więcej niż kobietę“ [5]). Trudno o jaśniejsze wyrażenie faktu, iż generacya romantyczna silnie wyprzedziła i przewyższyła

---

[1]) „J'avais trop méprisé les hommes.., et je n'avais jamais jeté un regard à la terre, quoique Dieu me l'eut assignée pour demeure“ (Fragment d' un rêve, Dzieła VI. str. 42).

[2]) „Je ne connais rien de moins poétique qu'un bateau à vapeur... tout est matière, tout est positif“ (Journal, Dzieła VI. str. 132).

[3]) Maigron mówi o młodym romantyku: „Ne cherchez en lui ni le fils ni le frère, ni enfin l' homme social: amoureux il est dès l'origine, amoureux il reste jusqu'au bout et exclusivement“. (Le romantisme et moeurs, Paris 1910, str. 235).

[4]) Fragment d' un rêve, Dzieła VI.

[5]) „Son héros fut un homme, et son héroine une femme: le véritable amour rend plus qu'un homme et plus qu'une femme“.

sentymentalizm Rousseau'a. Dla takiej miłości trzeba dekoracyi specyalnie wspaniałej; i szwajcarska natura nie zawsze jej wystarcza [1]). Jest ta miłość częściowym synonimem oderwania się od rzeczywistości, którą odpycha romantyk [2]). „Miłość to stopień, po którym dusza się wznosi ku wzniosłości i pięknu, to stan, który odrywa od ziemi" [3]). Jej złamanie niszczy człowieka, wystarcza, by go uczynić „istotą bezużyteczną w społeczeństwie, ogniwem zbytecznem w łańcuchu ludzi". A grzech przeciwko niej jest jednym z najcięższych: Napoleon z dwu przewinień spowiada się przedewszystkiem: z opuszczenia Józefiny i Polski [4]).

Obok miłości oczywiście uznaje Krasiński wartość poezyi. Mickiewicz i Fryderyk Schlegel otworzyli mu nowe horyzonty, dali nowe poglądy na znaczenie poezyi. Stanowisko Schlegla, będące podstawą jego „Historyi literatury starożytnej i nowożytnej", stało się drogowskazem dla rozwoju idei Krasińskiego. Schlegel nacisk kładł na treść, nie na formę, czynił swe dzieło pewnego rodzaju teoryą treści poetyckiej. Przyrodę i ludzkość uznając za dwa wielkie przedmioty poezyi — z których Krasiński drugi wybierze — chrześcijaństwo za jej istotną podstawę, podkreśla społeczne i religijne znaczenie literatury, ciągle uwzględniając rozwój wiary w Boga i w nieśmiertelność duszy [5]). Od niego nauczył się

---

[1]) Pisze o tem w pierwszym liście do Reeve'a. — O tej żądzy dekoracyi dla miłosnych przeżyć podaje szczegóły zajmujące Maigron w „Le romantisme et le moeurs", zwł. na str. 19.

[2]) Faguet w studyum o Flaubercie doskonale ujmuje ten stan „horreur de la réalité".

[3]) „L' amour est un degré sur lequel s'élance l'áme vers le sublime et le beau. C' est un état... qui enlève à la terre et à la realité". (Journal, Dzieła VI, str. 171).

[4]) Dzieła VI, str. 75—6.

[5]) Artykuł w „Bibliothèque universelle" mógł wskazać Krasińskiemu, że ten ideał Schlegla jest ideałem ogólnym literatury niemieckiej i niemieckich krytyków: „Ils lui (—od literatury) demandent une action mo-

Krasiński piękno duchowe cenić wyżej niż klasyczny ideał cielesnej piękności [1]) — tę teoryę, której pozostał wierny do końca, teraz już sformułował, sławiąc „piękność duchową i nieśmiertelną“ [2]).

Tak wysoko pojmowana poezya mogła zadość uczynić za braki życia. „Gdyby nie poezya, nie wiem, coby człowiek czynił na świecie i czyby mógł żyć, ciągle otoczony tylko zimną rzeczywistością“ [3]). A serce wyżej niż rozum stawiając, wyżej cenił płynący ze serca romantyzm, niż oparty na rozumie klasycyzm [4]).

Zimnej rzeczywistości i wzgardzonemu ogółowi romantyzm przeciwstawiał nie tylko wyższe potęgi — przeciwstawiał im przedewszystkiem wyższe jednostki. Kult jednostki dzieli też młody autor „Spowiedzi Napoleona“ i „Mojżesza“ [5]) i gotów jest przyznać jej wyjęcie z pod praw, ważnych dla tłumu. „Stoję pod wielu względami poza prawem ludzkości“ [6]) — twierdzi Napoleon. Łączy się kult jednostki z pragnieniem sławy, którą wynosił jeszcze autor „Pana trzech pagórków“, a której pożąda namiętnie bohater „Dziennika

---

rale; ile veulent qu'elle éveille des impressions religieuses, et éléve l' imagination à un idéal qui nous rapproche de la Divinité“ (t. 42. r. 1821, str. 154 nn.).

[1]) W liście do ojca o romantyzmie i klasycyzmie (Kallenbach l. c. I. str. 157).

[2]) Journal, Dzieła VI, str. 171.

[3]) Cytat z listu do ojca (Kallenbach l. c. I. str. 147).

[4]) Kallenbach l. c. I. str. 157.

[5]) Romantyczny kult Napoleona miał u Krasińskiego źródło zgoła nie literackie, bo rodzinne. Sympatya dla Mojżesza, dzielona i przez innych romantyków, nie zdaje się przecież czerpaną z literatury. Vigny'ego nie znał — inaczej byłby niewątpliwie z jego koncepcyi skorzystał w swym „Mojżeszu“. Prędzej można przypuścić znajomość dramatu Chateaubrianda, który jednak nie mógłby dać podniety innej, niż sama biblia, bo tylko w ostatnich słowach Mojżesza zawiera aluzyę do sceny śmierci.

[6]) „Ja suis hors la loi de l' humanité dans beaucoup des choses“. (Dzieła VI, str. 76—77.

konającego"[1]); ale już się wzbija Krasiński na wyższe stanowisko, widzi wyższe kryterya wielkości — widzi, że nie na sławie polega znaczenie jednostki wyjątkowej, ale na objektywnej wartości zrealizowanych przez nią celów — że dążenie do sławy może być sprzeniewierzeniem się posłannictwu: „Mojem przeznaczeniem" — oto słowa Napoleona — „było panowanie, nie zaś sława. Każdy jej promień, który sobie przywłaszczyłem, skradziony był niebu"[2]).

Taka koncepcya jest już godna późniejszego Krasińskiego. I jeszcze inne rysy obecnego poglądu na wyjątkową jednostkę przetrwają; przedewszystkiem zdanie, że do wielkości serce potrzebne, nie tylko rozum — serce, którego brak wytykał Łubieńskiemu[3]); następnie mniemanie, że jednostka ma swe przeznaczenie, przed którego spełnieniem umrzeć nie może. To też podczas burzy nie żywi obaw: „Nie lękałem się niczego, bo wierzyłem, że zginąć nie mogę. Jeszczem nie widział wszystkiego, co widzieć mam przed dniem ostatnim"[4]).

Brzmi w tych słowach poczucie, że sam jest jednostką, mającą jakieś posłannictwo — jednostką wyjątkową.

Ale zarazem tkwiła w nim bolesna świadomość niedorośnięcia, niedociągnięcia struny, bolesne zdawanie sobie sprawy z niemożności należytego realizowania zawartej w nim treści. Stąd płynęły pierwsze tony prawdziwego tragizmu —

---

[1]) „Consolez-moi en me montrant la gloire". (Dzieła VI. str. 212).

[2]) „Mon destin fut l'empire, et non pas la gloire. Chacun de ses rayons que je m'appropriais était un vol fait au Ciel". (Dzieła VI, str. 72—3).

[3]) „A jednak mógł ten młody człowiek nad wieloma inszymi wzbić się; ale do wyniosłości nie tylko rozumu, ale i serca trzeba. Tego ostatniego brakuje". (Kallenbach l. c. I. str. 167).

[4]) „Je ne craignais rien, car je croyais que je ne pouvais pas périr. Je n'avais point encore revu ce que je dois revoir avant mon dernier jour". (Journal, Dzieła VI, str. 143).

tkwiące w dziejach nie umiejącego wyrazić duszy młodzieńca i w „Dzienniku umierającego".

W tych utworach smutku i bolu było przedłużenie linii przeżyć w kierunku ich najgorszych konsekwencyi. Z przedłużenia takiego wyniknął najsmutniejszy i w akcentach smutku czasem najszczerszy utwór genewski — „On".

W pozbawionym świeżości młodzieńczej autorze młodym tkwiły zarodki, uprawniające pesymizm, którym tchną wszystkie subjektywne obrazy życia — pesymizm, znikający tam tylko, gdzie myśl kieruje się poza świat realny.

Na razie jednak więcej jeszcze pozowania na cierpienie. Pozę odkrywał w sobie sam — oskarżał się o „fałszywy entuzyazm" [1]).

W tej autokrytyce, jak w niektórych zdaniach przytoczonych, jest odwracanie się od zboczeń romantyzmu.

Ale na razie w całym poglądzie na świat ziemski i zaziemski, na miłość i na jednostkę jest romantykiem typowym — nawet często romantykiem przeciętnym.

Brane z osobna, myśli jego naogół nie wyróżniają się oryginalnością O złączeniu ich w system nie myślał wcale.

A jednak całość ich składa się już na fizyognomię własną. Rysy jej nie tkwią w pomysłach i rozwiązaniach, ale w jakości problemów i w psychologicznej formie ich załatwiania.

Czując braki bolesne w rzeczywistości, dopełniać je pragnie. Dopełnia zaś — zdobywaniem pewności co do dopełnień przyszłych. Dla teraźniejszości ma uspokojenie — w przykazie cierpliwości. Ale możliwość zbliżania dopełnień uznaje — wiedzie do nich cierpienie i działanie. Nie jest mu dostatecznem dopełnieniem poezya sama — w jego ręku staje się ona tylko wyrazem nadziei i pragnienia dopełnień.

A w tym wyrazie daje już przezwyciężenie pierwszego, romantycznego pesymizmu swego przez myśl, wnikającą

[1]) Kallenbach c. l. I, str. 142.

w przyszłość. Łatwe to jeszcze przezwyciężenie, z małym walczące oporem, ale już mające formę walki, właściwej jego indywidualności.

Epoka warszawska była tylko czasem ćwiczenia — pierwszy pobyt w Genewie był okresem przygotowania.

*
* *

W genewskim okresie przygotowawczym myśl Krasińskiego zwrócona była ku problemom nie tylko indywidualnym, ale osobistym, przez czysto osobiste przejścia wywołanym.

Włochy dały młodemu poecie dalsze rozszerzenie horyzontów, wysuwając w umyśle jego na plan pierwszy dwa zagadnienia, które miały stać się pierwszorzędnymi składnikami późniejszej twórczości.

Zarysowała się w całej pełni organizacya psychiczna Krasińskiego w pierwszem potężnem echu włoskich wrażeń. Jakkolwiek odczuwający urok barw i kształtów, mierzył wielkość wrażeń ich symboliczną wartością. Po wierzchu duszy ślizgało mu się bezpośrednie wrażenie form; wniknąć mogło w głąb jestestwa tylko drogą skojarzeń ideowych. Skłonny zaś do myślenia antytetycznego, najbardziej odczuwać musiał siłę takich obrazów, które stawały się rewelacyą wielkich ideowych kontrastów. To też ponad cały przepych włoskiej natury i sztuki wzbiły mu się proste, ciemne linie krzyża, z wyrazem przedziwnie wymownego kontrastu wznoszące się wśród potężnych ruin Kolosseum.

Nie pierwszy i nie jedyny zrozumiał niezmierną wartość symboliczną tego krzyża na rzymskiej cyrkowej arenie. Znak szczególny widział w nim Michelet: „Z całą wiarą“ — pisał we „Wstępie do historyi powszechnej“ — „ucałowałem krzyż drewniany, który wznosi się w pośrodku Kolizeum, zwyciężonego przezeń... Dziś jeszcze bez względu na to, co przyszłość przyniesie, krzyż ten, z każdym dniem bardziej

osamotniony, nie jest-że przecież jedyną ucieczką duszy religijnej? " [1]).

Daleko silniej wyraził myśl tę Krasiński, gdy „musiał siłą niepojętą przejęty, modlić się z całego serca, z całej duszy do Zbawiciela świata", patrząc na krzyż, co „stoi nad ziemią, która go prześladowała, i panuje tam, gdzie nim pogardzono" [2]). „Kto nie wierzy w Jezusa Chrystusa" — pisał Reevé'owi — „ten niech idzie w noc pogodną do Koloseum, a jeśli nie upadnie na kolana przed tym symbolem wiary, to człowiek ten — mówię to z góry — nie ma ani duszy ani serca" [3]).

Jeżeli dotąd religijność Krasińskiego wyrażała się w formie indywidualnej, to tylko ogólne imię Boga otaczała tonem własnego uczucia. Po raz pierwszy teraz z entuzyastycznym naciskiem wymienione jest imię Chrystusa. Co dotąd było tradycyjnym spadkiem, staje się realną treścią własną. Jak dla Słowackiego w Ziemi Świętej, tak dla Krasińskiego w Koloseum, stał się Chrystus postacią realną. I nie było to bez znaczenia dla całego późniejszego rozwoju, że w tej chwili, w której nabrał dlań życia istotnego — w tej chwili objawił się Krasińskiemu Chrystus jako zwycięzca we wiekowej dziejowej walce — lecz nie w charakterze groźnego władcy z koncepcyi Michała Anioła: objawił się w złączeniu

---

[1]) „J'ai baisé de bon coeur la croix de bois qui s'élève au milieu du Colysée, vaincu par elle... Aujourd'hui encore, quelque soit l'avenir, cette croix chaque jour plus solitaire, n'est-elle pas pourtant l'unique asile de l'âme religieuse"? (Michelet: Introduction a l' histoire universelle — w wyd. 3-em z r. 1843, cytat ten znajduje się na str. 84. — Na ten ustęp zwrócił też uwagę prof. Kallenbach w „Correspondance de S. Krasiński et de H. Reeve" w przypisku do str. 31 tomu I).

[2]) List do ojca z grudnia 1830. (Kallenbach l. c. I 208—210).

[3]) „Qui ne croit pas en Jésus-Christ, qu'il aille au Colisée par une belle nuit; et s'il ne tombe point à genoux devant le symbole de la foi, cet homme, je le dis d'avance, n'a ni âme ni coeur" (Correspondance, I, 30—31).

wielkości i potęgi zwycięstwa z cichością i skromnością niepokaźnego krzyża.

W Koloseum otarł się poeta myślą i sercem o wielki problem zwycięstwa moralnej siły nad potęgami tego świata. Związany z tem problem walki, z innego stanowiska ujęty, począł zyskiwać wyraz w twórczości. „Kiedy piszę" — donosił Reeve'owi 20 lutego 1831 — „to prawie zawsze na temat jakiejś starej legendy, zawierającej walkę człowieka i starego nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego" [1]). Występował n. p. szatan w „Wizyi", zapełnionej duchami, będącej zapewne rozwinięciem poetyckiem nastroju, który dyktował fragment „Écrit la nuit" [2]).

Motyw ten, różny od dotychczasowej twórczości, zawdzięczał Byronowi. Byron kształtował Krasińskiemu obraz szatana — Byron, któremu w lat kilka potem stworzenie tej właśnie postaci poczytywał za główną zasługę [3]).

Niestety te właśnie utwory, dla rozwoju myśli najciekawsze, nie dochowały się. To, co po za nimi stanowiło owoc twórczości w zimie 1830/1, pozostawało w znacznej części w zakresie twórczości o charakterze mniej więcej przypadkowym, określonym przez wpływy zewnętrzne. Takie piętno zdaje się nosić czy to ów zaginiony, a pod wpływem Mickiewicza rozpoczęty „Przeor Augustynów", czy zaginione również, a stanowiące pendant względem szwajcarskich fragmentów „Ułamki o Włoszech", czy szkic o Wenus Medy-

[1]) „J' écris encore quelquefois; mais alors, presque toujours, je joue sur le thème de quelque vieille légende renfermant le combat de l'homme et du vieil ennemi du genre humain" (Correspondance I, 49).

[2]) O treści „Wizyi" jest wiadomość w liście do Reeve'a z 12 września 1831. W podanym tam ciągu dalszym jest też aluzya do sceny z szatanem, wzorowanej na „Manfredzie": „Sur le Jura, il avait fixé oeil à oeil le Seigneur des ténèbres et l'avait forcé à la fuite". (Correspondance I, 189—190).

[3]) W liście do Morawskiego (Kallenbach, l. c. II. 415).

cejskiej, czy wytwór chwilowego pomysłu i chwilowej pogody duchowej, „Gastołd".

Są jednak w dochowanych resztkach tej twórczości pierwiastki nowe, dla rozwoju znamienne. Jest przedewszystkiem we wstępie do „Ułamków o Włoszech", przesłanym Reeve'owi, w przeciwstawieniu dawnej wielkości Rzymu dzisiejszej pospolitości, wzmianka charakterystyczna o miejscu, w którem pierwszy Brutus zabił swoich synów, a drugi swego ojca. Użycie tego zestawienia dla obrazu starego Rzymu jest prawdopodobnie echem słów Chateaubrianda, w którym się Krasiński rozczytywał: „Gdy Rzym miał cnoty, były to cnoty przeciw naturze; pierwszy Brutus zabija swych synów, a drugi morduje swego ojca" [1]). I echo to uprawnia do przypuszczenia, że wtedy właśnie od Chateaubrianda głównie nauczył się Krasiński głębokiej niechęci do Rzymu starożytnego, ważnej dla dalszej koncepcyi, że przyjął sąd francuskiego autora, iż Rzym „miał tylko jedną rzecz piękną, to jest swój geniusz, ale charakter jego był ohydny" [2]).

Zwrócić też uwagę trzeba na niewątpliwy wzrost artyzmu, o którym świadczy „Gastołd". Ten utwór o balladowym charakterze, z nadużywaniem czasu teraźniejszego [3]), z pierwszą próbą zastosowania psychologii do epoki historycznej, z większą różnorodnością przejawów mimo ekonomii budowy — jest pierwszym utworem Krasińskiego, w którym znać istotne i w pewnym względzie oryginalne staranie o sposób przedstawienia. Przez odmienne wysnuwanie konsekwencyj z uczuć, niż dawniej, przez uwydatnianie ich stałości zamiast podkreślania samej tylko gwałtowności przejawów, przez uniknięcie motywu śmierci, panującego w okre-

---

[1]) Génie du christianisme, IV partie, chap. XIII.

[2]) Génie du christ. IV p., chap. XIII.

[3]) Ta maniera służyć będzie do nadawania piętna balladowego i dramatyzowania w dalszych utworach Krasińskiego i niemniej u następców jego aż do Żeromskiego w „Walgierzu Wdałym".

sie genewskim, zdawał się „Gastołd“ zapowiadać rozwój spokojniejszy, harmonijniejszy, normalny, wolny od owych niezdrowych cech romantyzmu, których nie brak było poprzednio.

Ale taki rozwój, któremu sprzyjać się zdawało jasne włoskie niebo, przerwany został i uniemożliwiony. Gwałtowne pchnięcie rzuciło młodego twórcę na drogę nową — na drogę życia całego.

---

# CZĘŚĆ DRUGA

## I.

„Nieszczęśliwy jestem“ — pisał Krasiński ojcu po powrocie z Genewy — „dawniej to mówiłem przez romantyzm, dziś niestety rzeczywistością to się stało“.

Romantyzm był twórcą pojęcia, jakoby poezya rodziła się z cierpienia — pojęcia fałszywego, jeśli chodzi o poezyę wogóle, prawdziwego, jeśli chodzi o poezyę romantyczną. Ci, których tylko prąd czasu czy moda uczyniła romantykami, wpadali w pozę cierpienia na szkodę literatury lub w tworzenie sobie cierpień na szkodę własną. Dopiero z chwilą gdy zapładniająco działać począł ból istotny, z tą chwilą romantyczna poezya stawała się naturalną, konieczną i leczącą formą twórczości — i stawała się prawdziwie wielką. Dlatego to właśnie w Polsce rozwinąć się mógł romantyzm najpotężniej i najzdrowiej; tu bowiem narzucony został jednostkom wielki ból i to ból o charakterze zbiorowym, społecznym — i wchodzącą w modę szatę cierpienia zmienił w posągowość bolu tworzącego i tworzeniem odnoszącego zwycięstwo nad samym sobą.

Krasiński — choć już podczas pierwszego pobytu w Genewie czerpał po części z przeżyć własnych — szedł drogą literackiego romantyzmu i cierpiał bardziej dlatego, iż w cierpieniu znajdował upodobanie, niż dla głębszych realnych przyczyn. Począł się z tego literackiego pesymizmu otrząsać; ale zanim dojrzewająca natura zwycięstwo odniosła nad literacką atmosferą, przyszło przemienienie treści życia przez łamiący napór prawdziwego cierpienia.

Jak dla całej romantyki polskiej, tak i dla niego punktem wyjścia dla cierpień wieloletnich i ich przezwyciężenia stały się losy walki r. 1830 1; ale rolę tę odegrały w sposób odmienny, niż u innych, i dzięki temu inaczej ukształtował się nie tylko rozwój indywidualny, lecz także stosunek dalszy do idei powstania.

Mimo, że i Mickiewiczowi n. p. sam wybuch powstania bolu przysporzył, wtrącając go w stan niepewności, stwierdzić trzeba, że dla wszystkich innych romantyków ciosem był tylko upadek powstania. Rozwianie się nadziei żywionej — po złudzie krótkiej powrót rzeczywistości o wiele straszniejszej — oto była geneza ich smutku. Ale tem większe stawało się przywiązanie do minionej złudy, tem większą miłością otoczono myśl o powstaniu, tem namiętnej chwytano się każdej możliwości wznowienia zniszczonych usiłowań, tem łatwiej też, mając wzrok wlepiony w marę powstania, popełniano w jej imię błąd niejeden, często wielki i piękny, lecz nierzadko szkodliwy. Krasiński był jedynym, dla którego wprawdzie upadek powstania był ciosem niemniej silnym, jak dla innych, ale dla którego nieszczęściem najstraszliwszem, najbardziej łamiącem był sam fakt powstania. Bo koniec walki napełnił go patryotyczną rozpaczą, samo jednak powstanie przejęło tem, co dla wrażliwego młodzieńca, pełnego marzeń o wielkości, było najokropniejsze i najohydniejsze — poczuciem bezwładności i hańby. Skazany na bezczynność syn człowieka, którego naród musiał za zdrajcę uważać — i którego syn własny, chociaż kochający i wielbiący, przecież uniewinnić nie mógł — został Krasiński przez akt powstania wepchnięty w położenie straszne.

To też nic dziwnego, że zbudził się w głębi duszy nieuświadomiony jasno, nie wyznany nigdy, w skutkach jednak widoczny, głuchy żal do powstania. Stąd płynęło jakby upodobanie do chwytania tych pierwiastków, które cień rzucały na powstanie — zjawisko ważne dla genezy „Nieboskiej“

i „Irydiona". Stąd brak owej gorącej i czasem ślepej miłości do idei powstania, sprawiający, że od płynących stąd błędów i złudzeń wolny był wśród poetów polskich jeden Krasiński.

Wymienione skutki uczuciowe i myślowe objawiać się poczęły dopiero później; na razie wystąpiło tylko z siłą wielką poczucie osobistego nieszczęścia. „Cierpienia wjadły się głęboko w moje serce" — skarżył się 14 maja 1831 — „cząstkami umieram codzień" [1]).

W ciągu miesięcy bolu słowa te nabierały coraz więcej prawdy; twórczość stawała się narzędziem grzebania w ranach własnych. Może wiązało się to chwilowo z dawną pozą; ale w istocie swej było już straszną rzeczywistością. Cierpienie człowieka bezczynnego w czasie walki narodowej, w ogólnych rysach ujęte już w „Wygnańcu", wybucha skrajnymi dysonansami w „Adamie Szaleńcu". To, coby przeciwdziałać mogło rozpaczy — myśl o ukochanej i przyjacielu — staje się tylko nowym bodźcem samoudręczeń. Obawa pogardy ze strony tych, których kocha, świdrująco wnika w duszę: myśl o hańbie staje się jakąś „idée fixe", nadającą wyznaniom Adama cechy istotnego szaleństwa. Traci przytem nadzieję przyszłości, stanowiącą niegdyś ucieczkę młodego marzyciela; zaczyna cenić wspomnienie więcej niż nadzieję — jak gdyby starcem uczyniły go dni ciężkie [2]).

Dawniej uspokajał się poeta myślą o życiu pozagrobowem; teraz to lekarstwo okazuje się bezsilnem. Cień smutku, potęgowanego z romantyczną chorobliwością, pada też na przyszłość pośmiertną. Okryty wstydem, odczuwa nieśmiertelność, niezniszczalność wstydu. Przeczy dawnym nadziejom: „Czyż na to tylko kochałem, bym stracił kochankę na całe lata życia ziemskiego, na całe wieki życia wiecznego?" [3]). „Wstyd! w tem słowie zamknięty cały los mój aż do grobu:

---

[1]) List do ojca (Kallenbach, l. c. I. 233—6).

[2]) Por. list do Reeve'a z 14. września 1831. (Correspondance I. 197).

[3]) „Est-ce que j'ai aimé seulement pour perdre mon amante pour

cały los mój poza grobem aż do...“ [1]). „Wiemy, iż niema dla nas nadziei, ani w tem życiu, ani w innem“ [2]). Wreszcie projekcya bolu obejmuje samo pojęcie wieczności i — po wyrazie Hamletowskiego pragnienia snu wiecznego — pisze Krasiński Reeve'owi: „Wieczność? zobaczysz, będziemy mieli nowe trudy, nowe męki w tej wieczności; będziemy ją kiedyś przeklinali, jak przeklinamy ziemię; będziemy się skarżyli; pot wielkiemi kroplami będzie spływał z naszych czół wiecznych“ [3]). W takim nastroju gotów był uznać, że najokropniejsza droga wyzwolenia może być pożądana i uprawniona, jeśli istotnie wyzwolenie może przynieść.

Wyraża się ten stan z dziwacznością i przesadą chwilowego pomysłu w żądzy herostratowej sławy, której okrzyk kończy fragmenty „Adama“, dyktuje myśl oryginalną, tkwiącą w balzakowskiej koncepcyi „Cholery“: Młodzieniec z duszą „starą od cierpień i udręczeń, zwiędłą przed czasem“ [4]), upadający pod brzemieniem popełnionej winy, oddaje się towarzystwu tajemnemu i na jego rozkaz szerzy zarazę, ażeby tem pełnieniem zbrodni, nakazanej przez wyższe wyroki, zbrodnię okupić.

Ten pomysł możliwości wyzwolenia się przez zbrodnię, odbijający jaskrawo od całego rozwoju etycznej myśli Kra-

---

toutes les années de ma vie sur la terre, pour tous les siècles de ma vie dans l'éternité?“ (Dzieła VI, str. 252—3).

[1]) „Honte! dans ce mot est renfermée toute ma carrière jusqu'au tombeau, et toute ma carrière après le tombeau jusqu'à...“ (Dzieła VI, str. 254).

[2]) „Nous savons qu'il n'y a point d'espérance pour nous ni dans cette vie ni dans l'autre“. (Dzieła VI, str. 255).

[3]) „L'Éternité? Eh bien! vous verrez, nous aurons de nouvelles fatigues, de nouvelles peines, dans cette éternité. Nous la maudirons un jour comme nous maudissons la terre. Nous nous plaindrons, la sueur coulera à larges gouttes des nos fronts éternels“ (12. lipca 1831. Correspondance I. 139—140).

[4]) „Une âme vieille de souffrances et d'angoisses, flétrie avant le temps“. (Dzieła VI, str. 292).

sińskiego, jest skrajnym owocem szarpiącego pesymizmu osobistego. Ale do tego rezultatu nie doszedł całkiem samodzielnie. Oddziałał nań może wpływ, który miał wycisnąć ślady znacznie ważniejsze i trwalsze, wpływ Ballanche'a. 12. września 1831 z zachwytem pisał o nim Reeve'owi; w kilka tygodni potem do skrajnej konsekwencyi doprowadził w „Cholerze" myśl paradoksalną, nieśmiało wyrażoną przez Ballanche'a w „Człowieku bezimiennym". Bohater Ballanche'a, jeden z tych, którzy wydali wyrok śmierci na Ludwika XVI, dręczony wyrzutami sumienia, skazuje sam siebie na życie w smutku i samotności z zatratą imienia swego i zachowaniem tylko przydomku „Królobójcy"; dwaj kapłani, którzy wreszcie podnoszą go z duchowego upadku, tłómaczą mu, że może popełnienie zbrodni było właśnie próbą, którą mu Bóg przeznaczył: „Istnieje także próba hańby i zbrodni. Ach! samo nieszczęście nie wystarcza niewątpliwie dla niektórych ludzi; oni muszą przejść przez całą pełnię przekleństwa, nim zostaną oczyszczeni" [2]). Zgodnie z tem w pośmiertnych papierach „Królobójcy" znachodzi się uwaga: „Zachowany zostałem na próbę wstydu i wyrzutów... Musiałem do tego dojść, by przyjąć z rezygnacyą smutną i zgubną służbę złego" [3]).

Dążenie do wyzwolenia bez względu na rodzaj drogi

---

[1]) Być może, że myśl o szerzeniu zarazy przez jakąś organizacyę przyjął Krasiński z jakiegoś źródła, bliżej nieznanego. Faktem jest bowiem, że takie podejrzenia pojawiały się nieraz w czasie zarazy. Istnieje n. p. ciekawa broszurka z r. 1832, wydana w Lipsku p. t. „Höchstwichtige Aufschlüsse, dass die Cholera-morbus von den Jesuiten nach Europa gebracht, von ihnen geleitet und zu ihren Zwecken benutzt wird".

[2]) „Il y a aussi l'épreuve de l'infamie et du crime! Ah! Le malheur tout seul ne suffit pas sans doute pour de certains hommes. Il faut que ceux là traversent par la malédiction tout entière, avant d'être purifié". (Oeuvres, wyd. z r. 1830. I, 394).

[3]) „J'étais réservé à être éprouvé par la honte et les remords... Il fallait que je parvinsse à accepter avec résignation le triste et funeste mlnistère du mal" (tamże 500).

i następstwa znalazło też echo w „Agaj-Hanie“. Namiętny Tatar wszelkimi sposobami pragnie „walkom swoim koniec położyć, nie dbając o to, czy piekłem czy rajem, byleby pokój, rozkosz czy kara nastąpiła; przynajmniej już dzisiejszych uczuć wtedy nie będzie“ [1]).

Nastrój nienormalny, widoczny w kilkakrotnym powrocie pomysłu o zbrodniczej drodze wyzwoleń, objawiał się też rozmiłowaniem we własnem cierpieniu. A że niedarmo przejmował się byronowskim duchem i zachwycał byronowskim i miltonowskim szatanem, przeto jako przeciwwaga cierpienia budził się ideał byronowsko-szatańskiego stoicyzmu: „Zatraćmy czucie, jak przystoi duchowi nieśmiertelnemu“ [2]) — mówi Adam Szaleniec i woła do szatana: „Szatanie, Szatanie, panie ciemności i potępieńców, daj mi nieco twej siły archanielskiej, bym mógł znieść ciężar nieszczęść, które ze wszech stron na mnie padają“ [3]).

Zawsze wielkiej i pięknej treści życia spragniony, mimo brzemienia wstydu w takiej szatańsko-stoickiej pozie znajdował piękno: „Może jest jeszcze we mnie coś z poezyi potępieńców (poésie de perdition)“ [4]). Czasem znów stoicyzm przybierał barwę religijną, spokojniejszą: „By zwyciężyć, trzeba długo zachowywać milczenie, spokojnym być w dniu niebezpieczeństwa, dumnym w dniu nędzy, mówić mało z ludźmi, a wiele z Bogiem“ [5]).

---

[1]) Dzieła V. 210.

[2]) „Devenons impassible, comme il convient à un esprit immortet“. Dzieła V. 255).

[3]) „Satan! Satan! seigneur des ténèbres et des damnés! donne-moi un peu de la force d'archange, pourque je puisse soutenir les malheurs qui tombent de toutes parts sur moi“. (Dzieła V. 259).

[4]) Correspondance I. 146, 25. lipca 1831.

[5]) „Pour vaincre... il faut garder longtemps le silence, être calme au jour du danger, superbe au jour de la misère, ne parler que peu aux hommes, mais parler beaucoup à Dieu“ (Fragment, posłany Reeve'owi 24. sierpnia 1831. — Correspondance I, 164—5).

To też pociąg odczuwał do postaci, zachowujących spokój stoicki i dumę i miłą Krasińskiemu zdawna pogardę względem zguby i śmierci. W takie to rysy wyposażył Zaruckiego i Marynę w „Agaj-Hanie".

Podniecenie ogólne poczęło też pobudzająco działać na twórczość i w niej szukać ujścia. W dalszym ciągu kształtował się „Przeor Augustynów", włączając w treść pierwotnie idyliczną katastrofy i nieszczęścia. Zrodził się „Agaj-Han", przejaskrawieniem kolorytu świadczący o nastroju nienormalnym, w którym był pisany [1]).

Wobec bolesnego braku treści czynnej we własnem życiu rzuciła się fantazya ku ludziom o życiu pełnem treści, o sercu pełnem namiętności; a jeśli już dawniej pociąg do ciemnych i destruktywnych pierwiastków przejawiał się w powieściach, to tem bardziej teraz, gdy w duszy własnej czuł poeta atmosferę zniszczenia, tchnął w serce bohatera namiętność niszczącą; niewątpliwie stał się przez to Agaj-Han w galeryi polskich kochanków postacią nową — co prawda bardziej odpowiadającą charakterowi romantyzmu francuskiego niż polskiego.

Chociaż formą powieści historycznej na pozór wiążący się z okresem warszawskim, ma „Agaj Han" piętno zupełnie różne, łączące go częścią z przeżyciami r. 1831, częścią z utworami pierwszego genewskiego okresu. Stały motyw genewskich utworów, który chwilowo ustąpił pod włoskiem nie-

---

[1]) Co do genezy „Agaj-Hana", wydaje się dość prawdopodobnem, że do epoki „Samozwańców" zwrócił się Krasiński pod wpływem powieści rosyjskiej Zagoskina, która ukazała sią wtedy właśnie w przekładzie francuskim p. t. „Youry Miloslawsky ou les Russes n 1612, roman historique par M. Zagoskine". Niema wprawdzie bliższego podobieństwa między powieścią rosyjską a „Agaj-Hanem", którego autor zapewne samego „Miloslawskiego" nawet nie czytał; ale znać musiał recenzyę tej powieści, umieszczoną w t. 46 „Bibliothèque universelle", w kilka miesięcy przed rozpoczęciem „Agaj-Hana", chwalącą odpowiedni wybór epoki w romansie Zagoskina.

bem, powraca w „Agaj-Hanie“ z podwojoną siłą. „Agaj-Han“ jest powieścią o bohaterach w obliczu śmierci. Śmierć wznosi ton całego utworu, bo „śmierć jest świętością nad świętościami, jej zasłona migająca w cieniu, nim człowieka obmroczy dokoła, już mu dostojność nadaje — bohater w ostatnich chwilach żywota jest kochankiem wieszczów“ [1]).

W pojęciu i zamiarze Krasińskiego był „Agaj - Han“ czemś więcej, niż historyą ginących jednostek, bo jednostki te miały reprezentować świat ginący. W wykonaniu rozszerzenie problemu jednostkowego do miary zbiorowej właściwie się nie udało; ale pozostawiło jako owoc najświetniejszy ustęp powieści — wspaniałymi rysami nakreślony obraz epoki, zamknięty słowami: „Tak wyginął ród bohaterów“. Przez ten ustęp i przez zamiar przedstawienia „świata ginącego“ stawało się przejściem do nowej twórczości to dzieło, w którego stylu tkwiła już maniera wstępów „Nieboskiej Komedyi“ i epicznych części „Irydiona“.

Było w „Agaj-Hanie“ stawianie czoła cierpieniom; nie było w nim przezwyciężenia bolu, dopełnienia braków życia, ku czemu kierowała się niegdyś twórczość genewska. Wprawdzie brzmiały stale echa dawnych myśli czy to w końcowej apostrofie do Matki Boskiej czy w obietnicy Zaruckiego, że jak strzegł i bronił Maryny na ziemi, tak jej nie opuści w nieznanych krainach, czy w pragnieniu hetmana, by przed śmiercią wejść w styczność z duchami, ale to drobne tylko, nieistotne dodatki. Dawny sposób zwalczania pesymizmu okazał się w ciągu roku 1831 bezpłodnym; lekarstwem było na razie tylko zwracanie się ku innym treściom życia, wywołane częścią potrzebą twórczego umysłu, częścią organizacyą uczuciową Krasińskiego, który sam o sobie twierdził, że „jest igraszką uczuć i przez kwadrans nawet nie trwa

[1]) Dzieła V, 218.

w tym samym stanie" [1]) — zwłaszcza, gdy stan to był tego rodzaju, iż dłuższe jego znoszenie byłoby psychologiczną niemożliwością. To też chociaż nie przezwyciężone, uspokajało się cierpienie. Potem zaczęło o pierwszeństwo z cierpieniem moralnem walczyć cierpienie fizyczne. Poczynające się już dawniej, we Wiedniu w r. 1832 daje się bardzo boleśnie we znaki i zmuszając do nowej i innej tym razem bezczynności, kieruje Krasińskiego ku temu, co miało stać się siłą zwyciężającą—ku rozmyślaniu. Na razie jednak, podczas pobytu we Wiedniu, zagrożony ślepotą młody poeta ma w rozmyślaniach tylko pomoc dla smutków lub nawet nowe ich źródło, gdyż „czasem myśleć jest cierpką rzeczą, bo wszystko, co zbudowało marzenie, to myśl rozwala i burzy" [2]). Ukojenie osobistego pesymizmu przyniosła dopiero w Opinogórze powrotna fala miłości; ale gdy ta miłość do Załuskiej musiała się skończyć rezygnacyą, wrócił dawny pesymizm [3]). Próbował go zwalczyć dawną genewską bronią. Żegnając Załuską 1 grudnia 1832, znowu zapowiadał, że za grobem oczekuje połączenia [4]). Ale jeżeli miłość do Załuskiej nawet równie prawdziwa była, jak miłość do Henryety, to pociecha owa, w Genewie wydobyta z istotnej treści rozmyślań, teraz stawała się raczej frazesem. Tymczasem nadszedł czas cierpień najgorszych w Petersburgu — lecz wtedy też okazały swą siłę dwie dojrzałe już w Krasińskim potęgi: myśl i twórczość poetycka. 20 stycznia 1833 był już w pierwszej swej postaci gotowy „Irydion Amfilochides".

---

[1]) „Je suis le jouet de mes passions, de mes sentiments. Je ne suis pas un quart d'heure dans le même état". (Correspondance I, 146, 25 lipca 1831).

[2]) Kallenbach l. c. II, 6.

[3]) Por. trzy fragmenty, przytoczone przez prof. Kallenbacha (l. c. II, 10—17).

[4]) Kallenbach l. c. II, 29.

Myśl bowiem w tym czasie rozwijała się coraz potężniej. W chwili gwałtownego naporu cierpień jeszcze nie dostatecznie silna, stopniowo sił nabierała. Nawet w ciągu najprzykrzejszych miesięcy r. 1831 odczuwał Krasiński, o ile był nieco spokojniejszy, że przecież nie straciła całkowicie wartości broń owa, którą niedawno pokonywał młodzieńczy pesymizm; czuł, że i teraz „ma cały świat na swe usługi, świat myśli swych, ma cały świat przyszłości, świat niewidzialny“ [1]). Było w tych słowach trochę przesady; cierpienie zanadto górowało, by rozwijająca się dopiero myśl filozoficzna mogła przeciwstawić mu skutecznie świat odrębny, dać mu przeciwwagę wystarczającą; na razie musiała się ona oddać w usługi samemu cierpieniu i jedno tylko zdziałać mogła: zmieniać częściowo wartość cierpienia. Tę czynność zmieniającą zaczęła też fantazya poetycka i romantyczna uczuciowość, nadając smutkowi cenę już przez to samo, że wydawało się ono niezwykłem, wyjątkowem; bo romantyk skłonny był cieszyć się tem, co niezwyczajne, chociażby to nawet było nieszczęście [2]). Ale głównie myśl miała dokonywać przemiany wartości. Nie w formie systemu wprawdzie i nie w formie logicznych wysnuwań, ale mimo to jako dość zwarta całość idei trwałych i przechodzących w treść wiary — kształtuje się u Krasińskiego filozofia cierpienia.

W samem jej pojawieniu się tkwiło pewne zwycięstwo. Wszystko, co skrzepnie i stężeje w ideę, tem samem pozbawione zostaje owej dręczącej płynności i ruchliwości, jaka cechuje nieuświadomiony podkład uczucia; ujęcie bolu w formę myśli jest już wyniesieniem własnej siły ponad

[1]) „Moi encore j'ai tout un monde à mes ordres, le monde de mes pensées: j'ai tout un monde d'avenir, le monde invisible“ (Correspondance I, 174, 2 sept. 1831).

[2]) „On jouit de ce qui n'est pas commun, même quand cette chose est un malheur“ — powiada jeden z najbardziej romantycznych bohaterów, Réné.

moc cierpienia i odebrać mu może czynnik szczególnie dręczący, jakim jest poczucie słabości.

Pierwszym krokiem na drodze takiej filozofii musiało być stwierdzenie, że cierpienie jest uzasadnione, że jest uprawnione, że jest nawet konieczne — i to konieczne z powodów od indywidualności niezawisłych. W ten sposób nie tylko słabła dręcząca siła wyrzutów, ale co więcej następowało pogodzenie się z istnieniem bolu — przynajmniej częściowe, t. j. intelektualne.

Że wywiera ono na wartość cierpienia wpływ niezmierny, tego dowodzi chociażby tylko fakt wartości tragizmu; boć przecież tragizm dlatego tylko różny jest od czysto dysonansowego charakteru cierpień nietragicznych, ponieważ z wrażeniem przykrem wiąże ocenę, uznającą, że fakt bolesny godzi się z całością przyjętego przez nas systemu idei, przyjętego poglądu na świat. Krasiński, w którym tkwił materyał na wielkiego tragika, tem szybciej mógł dojść w r. 1831 do uznania konieczności cierpienia, że przecież i dawniej widział w cierpieniu składnik zasadniczy ziemskiego życia; tylko teraz, gdy w nowy całkiem sposób weszło to cierpienie w skład życia własnego, należało wyznawaną przedtem prawdę niejako odkryć na nowo i na nowo uzasadnić. Nawiązując do dawnego, jeszcze nieuzasadnionego pesymizmu, pisał ojcu 14 maja 1831 r.: „Nigdy szczęśliwy się nie czułem i nadal też sobie żadnego szczęścia nie wróżę i nie rokuję“ [1]). A powoli dochodząc do uzasadnienia takiego stanowiska, twierdził, że „ból jest obrazem życia, symbolem, który czasem przypomina ludziom, że się w pośród boleści zrodzili i że tak też umrą“ [2]). I wreszcie dochodził do skrajnego odrzucenia hedonizmu i poglądowi, jakoby celem życia było szczęście i jakoby nieszczęścia uni-

---

[1]) Kallenbach l. c. I, 233–6.

[2]) „La douleur est l'image de la vie, un symbole qui parfois vient rappeler aux hommes qu'ils sont nés au milieu de la douleur et qu'ils mourront de même“. (16 st. 1832. Correspondance I, 418).

kać należało, przeciwstawiał zdanie: „Raczej nieszczęście jest koniecznym celem życia“ [1]).

A więc czyż uznanie samej tylko konieczności cierpienia? Czyż pesymizm zupełny i powtórzenie za Leopardim: „Żyjący i nieszczęśliwy to jakby synonim“ [2]). Niewątpliwie Krasiński mógł powiedzieć to samo, ale w innem znaczeniu niż Leopardi. Jeżeli praca myśli oprócz stwierdzenia ogólnego faktu cierpienia dojdzie tylko do przekonania, że cierpienie jest skutkiem koniecznym, to pesymizm staje się dla konsekwentnego myśliciela nieuniknionym; przełamać go może tylko myślenie teleologiczne; tylko ten może bez zbaczania z logicznej drogi uchronić się od pesymizmu, kto w cierpieniu widzi środek. Krasiński był jednym z najbardziej typowych i skrajnych myślicieli teleologicznych; pytanie „dlaczego?“ znikało w jego umyśle wobec zagadnienia „poco?“ To też cała jego filozofia cierpienia ma za podstawę pojęcie cierpienia jako środka.

Był w tem uczniem Ballanche'a.

„Czytaj Ballanche'a“ [3]) — radził Reeve'owi 12 września 1831 r. — „a znajdziesz tam system wielki i szlachetny, który może jest błędny, ale nie jest przeciętny. Jestem pewny, że dzieło to wywrze na tobie wrażenie gigantyczne“ [4]).

---

[1]) „Bien plutôt le malheur est le but forcé de la vie“ (14 lipca 1832. Correspondance II, 2).

[2]) „Vivente e infelice sieno quasi sinonime“. (Pens. VII, 60 - 61).

[3]) Poznać mógł jego dzieła w wydaniu zbiorowem czterotomowem z r. 1830. — Filozofią Ballanche'a zajęto się bliżej w ostatnich czasach. Gaston Frainnet ogłosił w r. 1903 obszerny „Essai sur la philosophie de Pierre-Simon Ballanche“. Bardziej informacyjny charakter niż piętno badań ma książka S. Hueta: „La vie et les oeuvres de Ballanche“ (Lyon, Paris 1904). Stosunek do romantyzmu omówił Du Prat w szkicu „Le Romantisme de Ballanche (Montligeon 1902). Nieco dawniej Faguet w I tomie „Politiques et moralistes du XIX siècle“ dał również sylwetkę Ballanche'a.

[4]) „Lisez Ballanche, et vous verrez là un grand et noble système qui peut être de l'erreur, mais n'est pas de la mediocrité... Je suis sûr

Nie tylko rozległości i niezwykłości swej myśli zawdzięczał wrażenie takie najbardziej romantyczny z myślicieli francuskich; przynosił on idee, zrodzone w warunkach dość podobnych tym, w których żył i cierpiał Krasiński; a jeżeli nie zawsze przekonywał, to zawsze podbijał prawdą wewnętrzną, głęboką wiarą, tkwiącą we wszystkich słowach. Z życia smutnego, zaciemnianego chorobą i samotnością, i z cierpień epoki wykwitnął system, będący przezwyciężeniem osobistych i zbiorowych smutków. Ballanche należał do tej generacyi, której pogląd na świat był owocem tragedyi rewolucyjnej, tak jak pogląd romantyków polskich był owocem tragedyi powstania. Zbrodnie, niezawinione cierpienia stanowiły źródło, z którego czerpała myśl i wyobraźnia; ból z powodu wypadków strasznych był pierwszym tonem zasadniczym i w uogólnieniach wiódł do przekonania, że „ból jeden ma w życiu znaczenie i niema nic rzeczywistego oprócz łez" [1]), że „słabość i nieszczęście, oto całe nasze dzieje" [1]). Taki był punkt wyjścia — skarga „Elegii", smutek „Fragmentów". Wiara kazała mu, jak Krasińskiemu w pierwszym okresie genewskim, pocieszać się zagrobową przyszłością; już we „Fragmentach" wypowiadał słowa, które Krasińskiemu mogły brzmieć, jak echo własnych jego myśli: „Cóż pozostaje mi na tem ziarnku piasku, które ziemią zowią? Pozostaje mi tylko zaufać spokojnie obietnicom, poczynionym człowiekowi, które spełnić się mają poza grobem" [2]). A w „Palingénesie sociale" mówił: „Cóż mię obchodzi powodzenie złych i przeciwności losu dobrych. Czyż nie mam życia przyszłego?" [3]). Ale nie poprzestawał na twierdzeniu, że mimo cierpień nie należy tracić nadziei; żądza optymistycznego rozwiązania problemów wiodła go ku przekonaniu, że właśnie ze względu

que cet ouvrage produira un effet gigantesque sur vous". (Correspondance I, 182).

[1]) Fragments (Oeuvres I).

[2]) Fragments (Oeuvres I, 496). [3]) Oeuvres III, 197.

na cierpienia ma się prawo do optymizmu. Uzasadnienia nie chciał szukać we własnem rozumowaniu; religijny — a więc uznający pozaosobiste wyższe źródło prawdy, poeta w głębi duszy — a więc do poetyckich koncepcyi czujący największe sympatye, romantyk — a więc ku przeszłości zwracający się miłośnie, do ścisłości niezdolny — więc lubujący się w rysach rozwiewnych — w tradycyach ogólnoludzkich szukał prawdy. Dobroć Boga była mu założeniem apriorycznem; stąd przekonanie, że Bóg prawdę ludzkości objawił, że ta prawda ukryta jest w ideach, bliskich początkowi ludzkości, w mitach. Należał on do tych, którzy nie badać lubią, lecz odgadywać — nie śledzić, lecz przeczuwać; to też rola tłumacza mitów była dla niego najodpowiedniejsza.

Często dziwaczny, czasem naiwny, niekiedy oryginalny i głęboki, przeważnie pełen szlachetnego polotu, a prawie zawsze niejasny — jedną tylko myśl ujął z pełną wyrazistością i uczynił jądrem mgławicowej twórczości — myśl, że cierpienie jest środkiem zdobywania wyższej wartości. W sposób podobny do tego, w jaki Krasiński będzie formułował swój pogląd w czasie, gdy może już zapomni o Ballanche'u, w sposób, pokrewny założeniom „Traktatu o Trójcy“, przechodzi Ballanche od dobroci Boga do faktu cierpienia: „Bóg jest dobry, chciał szczęścia swych stworzeń; Bóg jest sprawiedliwy, chciał by stworzenia zasłużyły na szczęście. Dlatego dał człowiekowi wolność“ [1]. I znowu o tej wolności zdanie, które wejdzie kiedyś w skład systemu Krasińskiego, o „szacunku, który nałożył sobie Bóg względem wolności ludzkiej“ [2]. Z wolności wypłynął upadek, którego pamięć zachowały wszystkie prymitywne tradycye.

---

[1]) Palingénesie sociale (Oeuvres III, 38); por. również zdanie: „Dieu ne refuse rien à l'homme: Dieu a voulu, dès le commencement, que l'homme méritât tout“ (Orphée, Oeuvres IV, 379).

[2]) Essai (Oeuvres II, 53) i Le viellard et le jeune homme (Oeuvres II, 404).

Rewolucya, będąca strasznem zaprzeczeniem teoryi wieku oświecenia, jakoby człowiek z natury był dobry, utorowała drogę tryumfalnemu pochodowi idei grzechu pierworodnego i zepsucia natury ludzkiej. Jak de Maistre, tak i Ballanche na tej idei się opiera; ale ludzkość ma do przeznaczonej pierwotnej świetności powrócić, a drogą jest cierpienie; każde cierpienie jest zmyciem plamy — rehabilitacyą; jest podniesieniem na wyższy szczebel, jest postępem we wiedzy — inicyacyą. Postępuje zaś tą drogą nie jednostka sama, lecz solidarna ludzkość. Zgodnie z de Maistrem kładzie Ballanche nacisk na to, że cierpienie jednostki nie tylko dla niej samej ma wartość, że okupywać trzeba i można nie tylko winy własne, ale cudze; stąd cierpienie jest zawsze ekspiacyą, ale często ofiarą. Tajemniczy głos, wychodzący z obeliska, rzuca żądnemu tajemnej wiedzy Tamyrisowi słowa, rozwiązujące zagadkę losu ludzkiego: „Konieczność ekspiacyi, konieczność ofiary, konieczność naprawy ludzkiej natury" i dodaje dwa zasadnicze hasła, wspólne łagodnemu Ballanche'owi i twardemu, nieubłaganemu de Maistre'owi: „Solidarité, reversibilité!" [1]).

A więc cierpienie jest narzucone niezależnym od jednostki losem, ale za to otwarta jej wolna droga do wszystkiego, co przez cierpienie zdobyć można. „Życie obecne niesie brzemię klątwy nieznanej; człowiek nie ma żadnego wpływu na swój stan obecny, ma wpływ tylko na swój stan przyszły; taka jest racya tego przeznaczenia niezwyciężalnego, które zdaje się panować nad światem; ale człowiek powinien walczyć, aby zwyciężyć w życiu przyszłem" [2]).

Uniknąć tedy cierpienia nie jest danem człowiekowi; on tylko ma możność przez odpowiednie wyzyskanie cierpienia i przez walkę zyskać to, co istotnie cenne; szczęście

---

[1]) Orphée (Oeuvres IV. 425).
[2]) Orphée (Oeuvres IV. 404—5).

jest mu na ziemi odmówione, ale nie jest mu odmówiona wielkość. Stąd owo przykazanie, które pod wrażeniem mitów o nieszczęściach ludzkości głosi Orfeusz: „Niechaj człowiek będzie nieszczęśliwy, lecz niech będzie wielki". („Que l'homme soit malheureux, mais qu'il soit grand") [1].

Takie też jest wyznanie wiary Krasińskiego [2], sformułowane najwyraźniej w liście do Gaszyńskiego 6 kwietnia

---

[1]) Orphée (Oeuvres IV. 382). Por. także zakończenie „Le viellard et le jeune homme": „Je ne vous promets le bonheur... Au reste... qu'importe le bonheur ou le malheur? Que l'homme collectif, l'être social, agrandisse son intelligence, améliore ses jours d'exil; mais que l'homme individuel, l'être qui a un avenir au-delà de cette vie perfectionne ses facultés morales, le but de ce temps d'épreuve est rempli... Ce qui a toujours troublé la raison de tous les fabricateurs de systèmes c'est qu'ils ont toujours voulu faire tendre l'espèce humaine au bonheur". (Oeuvres I. 473 – 4).

[2]) Do dowodów wpływu Ballanche'a, podanych w tekście, dodać należy kilka śladów drobniejszych. We „Wizyi" Rzym nosi imię „Romula"; autor objaśnia Reeve'owi, że „Romula lub Valentia jest to mistyczne imię Rzymu". Wiadomość tę podaje Ballanche w „Orfeuszu": „Romula ou Valentia fut le nom sacré de Rome". (Oeuvres IV, 527). Ballanche'owski pogląd na tytanów („l'homme cosmogonique, l'homme qui lutte contre les éléments", Oeuvres IV, 111) odbił się echem w liście, w którym poeta mówi o przejściu ze stanu tytaństwa w stan człowieczeństwa (Correspondance II, 21, 21 list. 1832), a nawet później w „Synu Cieniów". Inny ustęp z listów przypomina wprowadzenie mitu o Prometeuszu w ks. VII. „Orfeusza" jako symbolu cierpień ludzkości. („Cette terre est un immense rocher, l'humanité un immense Promethée". (Correspondance I, 418. 16 stycz. 1832). Teorya patrycyatu może dyktowała słowa „Irydiona": „Gdzie patrycyusze twoi... z sercem pełnem tajemnic". A jeśli gladyatorzy noszą imię Scypionów i Verresów, to przywodzą na pamięć słowa Ballanche'a: „Aussi savons-nous encore que les noms les plus éclatants de ces illustres familles consulaires devinrent des noms méprisés, des noms de mimes et de gladiateurs. Juste punition de ceux, qui résistent à une mission providentielle". (Oeuvres IV). Wpływem Ballanche'a na Krasińskiego z inicyatywy prof. Kallenbacha zajął się już przed kilku laty p. Zygmunt Gerstmann i pracę swą czytał na seminaryum; niestety nie ukazała się ona dotąd w druku, wobec czego niniejszy rozdział musiał się oprzeć na nowych, niezależnych badaniach.

1832: „Ku nieśmiertelności dążysz, celem twoim jest cierpienie i wielkość na tej ziemi, zaś na tamtej stronie grobu wielkość i szczęście“ [1]). Dążenie do szczęścia ziemskiego bezwzględnie odrzuca, jako „czyste dziecińsstwo“ [2]). Powołuje się wyraźnie na owo zdanie Orfeusza, które przez omyłkę dziwną przypisuje Cousinowi: „Nauczyłem się daleko częściej o niebie myśleć, niż o ziemi; zwątpiłem o szczęściu, bo widziałem, że to istna mara, a za nią gonić nawet nie warto. „Que l'homme soit malheureux, pourvu qu'il soit grand“ — rzekł Cousin i ja tego zdania jestem“ [3]).

Nie było to proste przyjęcie obcego systemu; skłonności romantyczne, idee chrześcijańskie, młodzieńczy pociąg do pesymizmu — wszystko to wcześnie rozbudziło odczuwanie wartości cierpienia i jego charakteru ofiarnego; Ballanche tylko dopomógł do jasnego sformułowania i ustalenia idei. Już 14 maja 1831 twierdził Krasiński, że „nasz wiek jest wiekiem poświęcenia i pokuty“, że „ofiarę z siebie uczynić jest obowiązkiem świętym, od Boga nakazanym“. To pojęcie ofiary utrwala się, a wiąże się z niem ulubione określenie Ballanche'a: ekspiacya. „Kiedyś dojdziemy do kresu ekspiacyi“ — taką nadzieją pocieszał się po upadku Warszawy. Dogmat solidarności, przeniesienie idei odkupiającego cierpienia z Chrystusa na ludzi dzisiejszych, pozwalał niejasną ideę ofiary ściślej określić. Chrystus, który objawił się w Kolizeum jako zwycięzca, teraz nabiera życia jako zwycięska ofiara. W owej filozofii cierpienia, będącej rezultatem roku 1831, rodzi się właściwy Krasińskiemu stosunek do Chrystusa, na razie nieuświadomiony jasno, potem wcielony w system: Chrystus jest przedewszystkiem wzorem, typem, wcieleniem pewnego prawa, które rządzi ludzkością; a to prawo

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, 19.

[2]) „Penser au bonheur comme à un but est pur enfantillage“. (Correspondance I, 267. 20 paźdz. 1831).

[3]) Listy do Gaszyńskiego I, 9, 17 marca 1832.

tak się wyraża: „Do zbawienia dojść można tylko przez męczeństwo“ [1]). Coś jakby myśl przewodnia „Anhellego“ rodzi się w młodym poecie w tym okresie przemiany wartości, gdy ideał sławy cofa się przed ideałem moralnym: „Wiem teraz, że w głębi serca każda dusza szlachetna posiada coś świętszego nad chwałę: jest to idea ofiary nieznanej, milczącej, cichej, obowiązku, który ma się spełnić dla własnej chwały wewnętrznej“ [2]) I pojmuje ofiarę i ekspiacyę w myśl zasady ogólnoludzkiej solidarności: „Ród ludzki jest przeklęty za swe nieprawości, a kara obejmuje niewinnych i winnych; trzeba śmierci i agonii dla przeciwwagi względem bezbożności i złej wiary. Polacy zginęli“ [3]). Tak właśnie tłumaczył Ballanche okropności rewolucyi i śmiało twierdził, że Ludwik XVI okupił Francyę, jak Chrystus rodzaj ludzki [4]); wierzył bowiem, iż są istoty, które niebo naznaczyło niejako na ofiary całopalne dla ekspiacyi reszty ludzi [5]).

Gdy jednak Krasiński miał na myśli cierpienie jednostki, to bardziej niż pojęcie cierpienia jako ofiary przykuwała myśl jego wielkość cierpienia. Tu Ballanche tylko w części był mu przewodnikiem. Gdy twierdził: „Wielkość u mnie zależy na tem, by cierpieć i nie żalić się, by ziemią pogardzać i zawsze być gotowym do odepchnięcia jej od siebie“ [6]) — wtedy szedł przecież drogą, na którą wstąpił już w „Adamie Szaleńcu“, two-

---

[1]) „On ne peut arriver au salut que par le martyre“. (Correspondance I, 243, 2 paźdz. 1831).

[2]) „Je sais à prèsent qu'au fond du coeur, chaque âme noble possède quelque chose de plus saint que la gloire: c'est l'idée du sacrifice ignoré, muet, silencieux, du devoir à accomplir pour sa gloire intérieure à soi“. (Correspondance I, 173, 2 wrześ. 1831).

[3]) „Le genre humain est maudit pour ses iniquités... Il faut trépas et agonie pour contrebalancer impiété et mauvaise foi. Les Polonais ont péri“. (Correspondance I, 227. 21 wrześ. 1831).

[4]) „L'homme sans nom“ (Oeuvres I. 391).

[5]) „Fragments“ (Oeuvres I. 486).

[6]) Listy do Gaszyńskiego, I, 9, 17 marca 1832.

rząc sobie ideał byronowskiego stoicyzmu; tylko znikła poza szatańsko - buntownicza, a pogłębiło się zrozumienie takiego stanowiska. Ballanche przekształcił i uszlachetnił wpływ Byrona, dalej wiodąc Krasińskiego w kierunku, który odpowiadał jego indywidualności.

Niewątpliwie mógł francuski myśliciel ułatwić i przyspieszyć wyrok potępienia, który rzucił Krasiński na hedonizm; ale w istocie nie trzeba było systemów obcych na to, by go przekonać, że szczęście nie jest celem.

Hedonizm wogóle opiera się na fałszywem tłumaczeniu psychologicznych faktów, jeżeli twierdzi, że celem człowieka jest szczęście; w istocie myśl o szczęściu t. j. o stanie niezamąconego wewnętrznego zadowolenia dość rzadko wchodzi w zakres świadomych motywów i pragnień. Nie wdając się jednak w kwestye ogólno-ludzkiej psychologii, mogące ostatecznie być tematem dość zawiłej dyskusyi, uznać się przecież musi jedną rzecz, która przez siłę faktu oczywistego obala conajmniej roszczenia hedonizmu do powszechej wartości jego twierdzeń. Są ludzie, dla których niedostępny jest stan szczęścia w istotnem, wymienionem już znaczeniu słowa i dla których — co więcej — motyw zyskania szczęscia jest obcy; są to natury o wielkiem bogactwie energii i silnej potrzebie jej wyładowania, postawione wśród warunków, które tej energii nie pozwalają się należycie przejawić. U takich jednostek występuje żądza bogatej i intensywnej treści życia, prowadząca niemal do usunięcia względu na to, czy treść ta przyniesie przyjemny czy przykry ton uczuciowy. Krasiński był właśnie człowiekiem tego typu. Literacka atmosfera romantyzmu i wypadki, które w bezczynności okazały mu źródło cierpień najgorszych, spotęgowały skłonność ową, widoczną w najwcześniejszych utworach. Tworzy on sobie psychologię odpowiednią: „Wszystko, co świat dać nam może, sprowadza się do

chwil silnych emocyi dla jednych, spokoju dla drugich" [1]. Między temi zaś dwiema możliwościami wahać się nie mógł; wszak jeszcze w Meiringen uświadomił sobie jasno swoją niechęć do spokoju; a że skłonność do przesady była mu właściwa, przeto z największą energią występuje przeciwko dążeniu do spokoju. Owych zaś silnych emocyi gdzież miał szukać? Dla pozytywnego działania nie widział pola. Czuł, że główne źródło wzruszeń silnych tkwiło w tem, co niezależnie od roli indywidualnej świat narzucał — a to przeważnie przedstawiało się w formie ciosu. Jeżeli więc spokój odrzucał, musiał w wyborze przenieść nadeń cios życia; tylko chodziło o to, ażeby z silnemi emocyami nie złączył się pierwiastek, który stał się dla niego najboleśniejszym — poczucie słabości, poczucie wstydu. Chodziło o to, ażeby w związku z niemi zbudził się też szacunek dla samego siebie, świadomość własnej siły i wartości. Tę dać mogła tylko walka z ciosami życia. Im zaś bardziej życie i historya pouczały go, jak łatwo w epokach pomyślności całe grupy społeczne, całe narody zatracały siłę, tem bardziej gotów był uznawać, że tylko nieszczęście może siły podtrzymywać: „Im szczęśliwszy staje się człowiek, tem bardziej się zniża; w nieszczęściu tylko jest się prawdziwie wielkim" [2]. „Cierpieć to prawo tego świata i zarazem jego wielkość" [3]. Podobnie jak Novalis, w samem już fizycznem cierpieniu odczuwał tę wielkość. „Czy nie czujesz" — pisał z bystrością psychologicznej obserwacyi do chorego Reeve'a — „pewnego rodzaju dumy moralnej, cier-

---

[1] „Tout ce que ce monde peut nous donner se réduit à des instants de fortes émotions pour les uns, de calmes pour les autres". (Correspondance I, 267, w paźdz. 1831).

[2] „Plus l'homme devient heureux, plus il se rabaisse, dans le malheur seul on est véritablement grand". (Correspondance I, 357, 1 grudn. 1831 r.).

[3] „Souffrir est la loi de ce monde et sa grandeur tout ensemble". (Correspondance I, 418, 16 stycz. 1832).

piąc fizycznie; co do mnie, często doznałem tego uczucia“ [1]). Ale właściwie przypisywał cechę wielkości złączeniu cierpienia i walki.

Skoro wobec tego zasadniczy problem cierpienia przemieniał się w problem walki, nabierało znaczenia szczególnego pytanie, z jaką to potęgą walka się toczy. Formułę odpowiedzi znalazł u Ballanche'a; treść zdobył w znacznej mierze rozmyślaniem własnem, dopełniającem system autora „Orfeusza“.

Wiedząc, że Ballanche opierał się tak chętnie na wyzyskiwaniu mitów greckich, można bez znajomości jego dzieł z góry odgadnąć, jakiego wyrazu, jakiej idei się chwyci, by określić potęgę, z którą człowiek walczy. „Orfeusz“ — mówi on — „widział, iż człowiek powołany jest do ciągłego przezwyciężania praw konieczności, do doskonalenia się na przekór Przeznaczeniu“ [2]). Chrystyanizm kazał Ballanche'owi jako potęgę, wyznaczającą cel doskonalenia się, dopomagającą w niem, uznać Opatrzność Boską; to też Przeznaczenie i Opatrzność stanowią kamienie węgielne jego filozofii człowieka i ludzkości. „Dwoma punktami widzenia, pod którymi można rozpatrywać sprawy ludzkie, są w ostatecznym wyniku: Przeznaczenie i Opatrzność“ [3]). Ponieważ jednak wogóle pojęć swoich ściśle nie określał, przeto także istoty przeznaczenia nie śledził dokładnie i nawet dochodził do zatarcia granicy między przeznaczeniem a Opatrznością; tak się stało w jednym ustępie „Palingénesie sociale“: „Przeznaczenie jest nieodwołalnością pewnego aktu woli, wytworzo-

---

[1]) „Ne sentez vous pas, quand vous souffrez physiquement, une espèce de fierté morale... Moi, souvent j'ai éprouvé ce sentiment“. (Correspondance I, 418, 16 stycz. 1832).

[2]) Oeuvres IV, 387.

[3]) Oeuvres III, 34.

nego na zewnątrz: przeznaczenie jest więc raz wynikiem woli Boskiej czyli Opatrzności, raz dziełem ludzkiem“ [1]).

Krasiński miał znacznie więcej potrzeby i zdolności ścisłego myślenia, niż jego mistrz chwilowy. Zachowując cechę nieodwołalności, bez której nie istniałoby pojęcie przeznaczenia, i pochodzenie od woli, bez którego odpadłaby istotna różnica między przeznaczeniem i przypadkiem, odrzucał jakiekolwiek łączenie z wolą Bożą. Widział w przeznaczeniu czynnik czysto ludzki, socyologiczny. „Przez Przeznaczenie rozumiem wolę ludzi; masa tych woli zwraca się przeciwko mnie, przeciwko jednostce; to Przeznaczenie ludzkich woli, stworzone niewątpliwie bez ich wiedzy (przynajmniej najczęściej), jest twarde, okrutne, nieubłagane“ [2]).

W tem pierwszem oryginalnem (mimo obcego źródła) pojęciu filozoficznem, które sobie stworzył Krasiński, zastanawia równie to, czego brak w jego określeniu, jak to, co w niem tkwi. Jeżeli się uwzględni, że Krasiński w twórczości swej wprowadzał już szatana, zdziwienie ogarnąć musi, iż w pojęciu przeznaczenia jako siły wrogiej brak zupełnie uznania pozaziemskich duchowych źródeł zła i cierpienia. Może działały jeszcze podświadome tendencye racyonalistyczne; wiadomo, że myśl racyonalistyczna — wogóle myśl nowożytna — wobec żadnego pojęcia nadprzyrodzonego nie okazywała takiej niechęci, jak wobec szatana: można go było wpuścić do przybytku poezyi, ale nie do przybytku filozofii. Takie unikanie koncepcyi szatana i piekła nie było nawet obce Ballanche'owi. Bardziej jeszcze działać mogła obawa przed pozorami manichejskiej wiary, jakoby pierwiastek zły

[1]) Oeuvres III, 115.

[2]) „Par le Destin, j'entends les volontés des hommes; la másse de ces volontés tourne contre moi, contre un individu... ce Destin des volontés humaines, créé certainement à leur insu (ou le plus souvent du moins) est dur, cruel, inexorable“. (Correspondance I, 233. 29 września 1831 r.).

był czemś pozytywnem, równorzędnem. W ten sposób pozaziemskie źródło przeznaczenia nie istnieje dla Krasińskiego; ale nie uwzględnił też całkowicie źródeł ziemskich; boć człowiek zwalczać musi cały szereg czynników, tkwiących we własnej fizycznej naturze i w przyrodzie. Przejawia się w tem dziwnem przeoczeniu rys niezmiernie ważny: lekceważenie przyrody w koncepcyi filozoficznej, stanowiące jedną z właściwości późniejszego systemu Krasińskiego; dla niego istnieje właściwie tylko człowiek na ziemi.

Ale w jednostronnem ujęciu przeznaczenia jest już głębokie wglądnięcie w tragiczny splot, który sumę luźnych na pozór drobiazgów kształtuje w całość o potędze straszliwej, jest zrozumienie tego, że każdy czyn ludzki staje się punktem wyjścia dla nieskończonego łańcucha przyczynowego, że skutkiem tego gromadzi się dokoła każdej jednostki olbrzymia, nieprzejrzana sieć faktów nieodwołalnych, z których każdy wyniknął z woli czyjejś, ale których całość i wynik jest czemś nowem, odrębnem. I jeśli człowiek wobec owocu własnych czynów staje niekiedy jako wobec czegoś obcego, niezrozumiałego, o ileż bardziej wrażenie tajemniczej, odrębnej potęgi wywierać musi suma nieskończona takich rezultatów.

Jakżeż jednakże pogodzić z potęgą Bożą fakt, iż z nieskończonej sumy ludzkich woli powstała siła niemniej realna jak Opatrzność, a Opatrzności przeciwna – niby z miliardów ciałek mikroskopijnych zbudowana rafa olbrzymia, stawiająca czoło oceanowi? Krasiński problemu tego nie ominął – i starał się go rozwiązać; Bóg dał człowiekowi wolność; tem samem woli jego udzielił cząstki Swej siły twórczej. Stąd mogła się z łona ludzkości wydobyć wroga potęga.

Uczyniwszy w ten sposób źródłem cierpienia istotną potęgę, przerastającą znacznie siły jednostki, mógł Krasiński w całej pełni uznać wielkość walki z tą potęgą. To też miał prawo bronić swego pojęcia przeznaczenia. „Bronić będę zawsze i zawsze, przeciw każdemu i przeciw wszystkim, idei

Przeznaczenia; gdyż w tej idei zdaniem mojem tkwi, na niej się opiera i w niej ma podstawę szlachectwo i godność człowieka. Bez Przeznaczenia niema walki, bez walki jest tylko apatya, tylko mara istnienia... Podług mnie kielich goryczy winien być kielichem wielkości" [1]).

A jednak — czy tylko w imię wielkości człowieka bronił swej idei? Czy wzniesienie cierpiącego człowieka na piedestał przez podniesienie idei fatum nie było przytłumieniem poczucia bezsilności? Bo niewątpliwie wszelki rodzaj wiary w przeznaczenie, w niezależny od nas porządek, może zarówno być bodźcem dla silnych, jak ucieczką dla słabych. Słusznie pisał raz Lamartine: „Och, jakżeż ta wiara w Opatrzność, we fatalność jest dobrem wezgłowiem dla słabych i nieszczęśliwych!" [2]).

Przeciwstawienie Przeznaczenia i Opatrzności dawało nową, rozumową podstawę utrwalającemu się przekonaniu, że najwyższa wielkość, dostępna człowiekowi, musi być zdobyta kosztem cierpienia. Człowiekiem prawdziwie wielkim może być oczywiście ten tylko, kto służy sprawie Opatrzności; tem samem musi on mieć przeciwko sobie potęgę Przeznaczenia — i wobec tego przypada mu w udziele walka i cierpienie. Przykład Chrystusa, w którym Krasiński widział wcielenie prawa ogólno-ludzkiego, utrwalał go w takiem przekonaniu: „Zbawiciel nie mógł inaczej zbawić ziemi, jak tylko umierając, a był to Bóg we własnej osobie! Jakżeż więc my ludzie, jeżeli chcemy zbawić część ludzkości lub uczynić cokolwiek wielkiego i świętego, jakżeż śmieli-

---

[1]) „Je défendrai toujours et toujours, contre chacun et contre tous, l'idée du Destin; car cette idée me semble renfermer, constituer, établir la noblesse, la dignité de l'homme. Sans Destin, pas de lutte; sans lutte, il n'y a qu'apathie, qu'un fantôme d'existence... pour moi, la coupe d'amertume doit être la coupe de la grandeur". (Correspondance I, 261, 16 paźdz. 1831).

[2]) Correspondance. Paris 1882, t. II, str. 13.

byśmy mieć nadzieję, iż będziemy mogli żyć potem i cieszyć się naszą chwałą?" [1]). Wierzył mocno, że „rzeczy wielkie, rzeczy szlachetne i święte do spełnienia swego wymagają olbrzymiej masy cierpień" [2]). Zdawało mu się, że ten, który przedewszystkiem był dlań obrazem wielkiego człowieka, Napoleon, odpowiadał takiemu pojęciu, gdyż w życiu jego obok świetności była ekspiacya i męczeństwo; dlatego też życie Napoleona wydawało mu się całością harmonijną i skończoną, której wielkość objawiła się najpełniej na wyspie Św. Heleny [3]).

Od bolesnej walki z przeznaczeniem wolny może być wyjątkowy człowiek tylko w jednym wypadku: jeśli sam staje się sługą Przeznaczenia, jeśli nie zbawienie przynosi, ale cierpienie i zniszczenie; takiemu jednak człowiekowi Przeznaczenia przepowiadał Ballanche ostatecznie złamanie go przez Opatrzność, która tylko na czas jakiś pozostawia mu potęgę dla ukarania ludzi [4]).

---

[1]) „Il ne put sauver la terre qu'en mourant, et c'était Dieu lui-même! Et comment nous, hommes, si nous voulons sauver une partie de l'humanité ou faire quelque chose de grand et de saint, comment oserions-nous espérer pouvoir vivre après et jouir de notre gloire"? (Correspondance I, 395, 26 grud. 1831)

[2]) „... les grandes choses, les nobles et saintes choses ayant besoin d'une masse énorme de douleurs pour s'accomplir" (Correspondance I, 243).

[3]) List do Reeve'a z dnia 19 stycznia 32 (Correspondance I, 423). Ten pogląd na życie Napoleona zachował Krasiński; stał on się jedną z idei wspólnych jemu i Cieszkowskiemu. Ustęp o Napoleonie w drugim tomie „Ojcze Nasz" (strona 241–2) brzmi jakby parafraza uwag, zawartych w liście do Reeve'a. „Byłżeżby Napoleon" – mówi Cieszkowski – „wstąpił do grobu tak wyolbrzymionym duchem, gdyby nie potężna ekspiacya, której za popełnione w ciągu żywota złe a opuszczone dobro, przed grobem dokonał"?

[4]) Ballanche, Oeuvres, wydanie z r. 1830, t. II. „Essai sur les institutions sociales", str. 38.

Rozróżnienie „człowieka Opatrzności", skazanego na trud i ból i „człowieka Przeznaczenia", którego droga zdaje się być wolna od cierni, odpowiadało teoryi, którą jeszcze przed poznaniem Ballanche'a przyjął Krasiński od Chateaubrianda: „Jest w Chateaubriandzie świetna uwaga. Powiada on, że ludzie, których Bóg posyła na karę rodzaju ludzkiego, znajdują tylko mało przeszkód. Przeciwnie, człowiek, którego Bóg posyła dla zbawienia ludzi, napotyka straszne przeszkody" [1]). Stosował to pojęcie do Skrzyneckiego: „Skrzynecki był wielkim człowiekiem, człowiekiem Opatrzności, który się złamał w walce z Przeznaczeniem. Wszystko mu stawało na przeszkodzie, a pomocy nie miał znikąd" [2]). W „Agaj-Hanie", w którym wyraz znalazło przekonanie, że „nieszczęście jest wielkością człowieka na ziemi" [3]), jest też ślad owej teoryi: „Bohatyry są posłańcami Przeznaczenia, wieszczami, których natchnienie wywraca miasta i wytępia ludy — od kolebki do grobu siła ich pędzi nieznana, wszechmocna, której ani wrogi się nie mogą oprzeć w godzinie zwycięstwa, ani oni sami w godzinie upadku" [4]).

Jeżeli ból, męczeństwo—to konieczny warunek spełnienia wielkiego posłannictwa, jeżeli ten związek przyczynowy jest istotnie prawem ogólnem, to z faktu męczeństwa ma się prawo wnioskować o posłannictwie. Skoro wybraniec Opatrzności musi niezasłużenie cierpieć, to na odwrót niezasłużone cierpienie samo przez się dowodzi charakteru wybrańca.

[1]) „Il y a une excellente chose dans Chateaubriand. Il dit que les hommes que Dieu envoie pour punir le genre humain ne rencontrent que peu d'obstacles. Au contraire, le grand homme que Dieu envoie pour sauver les hommes... rencontre de terribles obstacles" (Correspondance I, 57, 20 maja 31).

[2]) „Skrzynecki était un grand homme, un homme de la Providence, qui s'est brisé contre le Destin... Tout lui a été obstacle et rien ne lui a été ressource. (Correspondance I, 176, 2 września 31).

[3]) Dzieła V, str. 196.

[4]) Tamże.

Do wysnucia takiej konsekwencyi dochodzi Krasiński pod wrażeniem upadku powstania: „Jeżeli przechodzimy przez tyle prób, to dlatego, że Bóg chciał czegoś od nas“ [1]). Budzi się już myśl, że Polacy są nowożytnym narodem wybranym, że przez nich przyjdzie odrodzenie [2]). Z Ballanche'owskiej filozofii cierpienia wyłonił się zarodek mesyanizmu.

W zastosowaniu do Polski okazuje się najlepiej, jak w tej filozofii cierpienia, kształtującej się w r. 1831, problem ma charakter zagadnienia zbiorowego. Bo też Ballanche'owska filozofia cierpienia jest nie filozofią człowieka, ale filozofią ludzkości.

Przejście od zagadnień jednostkowych do zbiorowych, w formie artystycznej próby widoczne w „Agaj-Hanie“, było narzucone przez sam rodzaj cierpienia, będącego podkładem ówczesnej ewolucyi duchowej poety. Stało się tem naturalniejszem, gdy po nieszczęśliwem zakończeniu walki narodowej cierpienia Polski poczęły w myśli powoli brać górę nad cierpieniami własnemi. Ale nie był to powód jedyny, dla którego nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości w pracy myślowej.

Krasiński, którego główny rozwój duchowy odbył się w oderwaniu od życia polskiego — zarówno życia kraju, jak życia emigracyi — przeżywał jednocześnie losy trzech ojczyzn: jednej dzięki węzłom serca, drugiej, t. j. Francyi, skutkiem węzłów tradycyi i kultury, trzeciej, mianowicie Anglii, przez związek przyjaźni serdecznej z jednym z jej synów.

W Genewie język francuski był bardziej jego językiem, niż język polski; w tym języku wyrażał najszczersze zwierzenia. Niedawna przeszłość napoleońska jemu bardziej niż komukolwiek innemu kazała wiązać w myśli historyę Francyi

---

[1]) „Si nous passons par tant d'épreuves, c'est que Dieu a voulu quelque chose de nous“. (Correspondance I, 358. 1 grud. 1831).

[2]) „Peu s'en faut que je ne croie que nous sommes le peuple élu des temps modernes, que de nous viendra la régénération“. (j. w.).

i Polski; dlatego właśnie, że ten związek odczuwał, lękał się zgubnych skutków wpływu francuskiego — a im bardziej się ich lękał, z tem większą i niespokojniejszą uwagą musiał śledzić wypadki francuskie. Jego lektura przeważnie była francuska — przedewszystkiem o ile obejmowała literaturę bieżącą. Nowości literackie i dzienniki, które mu przedewszystkiem w Genewie do rąk wpadały, były to nowości i dzienniki francuskie. Autorów angielskich czytał wprawdzie obficie — ale raczej tak, jak się czyta arcydzieła, jak się czyta klasyków; z francuską literaturą szedł krok za krokiem, poznając ciągle aktualne jej odcienie — i zboczenia. Z wypadków europejskich w Genewie odbijały się oczywiście echem najżywszem wypadki francuskie.

A były one niepokojące. Po rewolucyi lutowej raz po raz powtarzały się w Paryżu rozruchy, dowodzące, że niezadowolenie mas istniało i wzrastało. 14 maja 1831 r. mógł już „Globe“ dać przegląd sześciu manifestacyi w ciągu niecałego roku. Wznawiały się objawy groźne ustawicznie. 5 czerwca przyszły z Montauban wieści o rozruchach podczas procesyi. Rewolucyjne święto 14 lipca przyniosło nowe niepokoje i większe jeszcze obawy. Wreszcie w ostatnich dniach listopada wybuchła rewolucya robotnicza w Lyonie. A w miarę tych wypadków rósł w siłę prąd, który wśród powszechnej dezoryentacyi jedyny wskazywał jasno i stanowczo drogę — w części utopijną wprawdzie, ale wysnutą z potrzeb dnia dzisiejszego — saint-simonizm.

Tymczasem Reeve po powrocie do Anglii donosił o ruchu, wywołanym wśród ludu sprawą reform-bill'u i zapowiadał rewolucyę. A Krasiński, który z powodu swej bezczynności w czasie powstania cierpiał tak bardzo, przestrzegał go przed rolą obojętnego widza; chcąc zaś, by przyjaciel wmieszał się w angielskie wypadki, zajmował się nimi tak, jak gdyby dotyczyły spraw bliskich. Na serce i umysł młodzieńca, sztucznie oddalonego od własnej ojczyzny i sztucz-

nie zbliżonego do dwu wielkich europejskich narodów, równocześnie działały trzy odrębne fale wypadków, jedną wspólną cechą złączone: że choć nie równie bolesne jego uczuciu, wszystkie przecież były smutne, niepokojąco groźne. Współczesność i pewne podobieństwo uczuciowej reakcyi mogły w umyśle, skłonnym do uogólnień i syntezy, wzbudzić dążność, by te trzy grupy zjawisk uznać za części większej jednolitej całości, by w miejsce trzech podmiotów, Polski, Francyi i Anglii, podstawić im jeden wspólny, idealny podmiot — ludzkość.

Z pojęciem tem mógł się Krasiński łatwo oswoić. W piśmiennictwie francuskiem, które stanowiło jego główną karm duchową, było ono jednem z pojęć ulubionych. Od Condorceta każdy niemal myśliciel francuski miał na ustach słowo „humanité“ — nikt z większą prawdą uczucia i przeświadczenia, niż Ballanche.

Zanim jeszcze we „Wizyi Hebala“ [1]) poetycko-proroczym rzutem oka objął całe dzieje ludzkości od stworzenia do końca świata, patrzał na sprawy ludzkie z owych wyżyn, z których ukazują się wielkie, wspólne — czasem pozornie wspólne rysy dziejów, a zatracają indywidualne różnice. Uczeń Vico'na, rozwijający, rozszerzający i poetyzujący podstawowe idee ze „Scienza nuova“, spoglądał na byt obecny, na świat, w którym żyjemy, jako na cząstkę niezmiernej paraboli nieskończonego cyklu palingenetycznego [2]). Historyozof, któremu się zdawało, że w walce patrycyatu i plebejanizmu rzymskiego odkrył „formułę generalną“ historyi, wierzył, że we wielkich dziejowych wypadkach ciągle przejawia się to samo prawo, że ciągle w sposób podobny ludzkość solidarna i jednolita w swej istocie idzie wśród coraz to nowych prób i coraz to nowych inicyacyi ku celom osta-

---

[1]) Ogłoszonéj dopiero w r. 1832.
[2]) Por. Oeuvres III, 112.

tecznym, że w tej drodze każdy naród ma swe posłannictwo, nie odrębne jednak i samoistne, lecz podporządkowane ogólnemu postępowi ludzkości.

Ideę jedności ogólno-ludzkiego dziejowego rozwoju znalazł Krasiński wyrażoną znacznie jaśniej i ściślej w dziełach pisarza, który wysunął się wtedy na czoło ruchu filozoficznego we Francyi i długo berło dzierżył z większą zręcznością i elegancyą niż siłą. W r. 1831 poznał Krasiński dzieła Victora Cousina, który równocześnie wpłynął też silnie na Reeve'a [1]), a w ciągu r. 1832 na pewien czas Cousin w umyśle jego wziął górę nad Ballanche'm [2]).

W skrajnem przeciwieństwie do Ballanche'a, spokrewnionego duchowo z niemieckimi następcami mglistego Hamanna, Cousin był spadkobiercą świetnych zalet, jakie piśmiennictwu francuskiemu przynieśli znakomici prozaicy 18 wieku, zachowując przytem wolność od ich błędów i umiejąc potrzebom swego czasu odpowiedzieć tak, jak nikt inny. Umysł jasny, giętki, o olbrzymiej zdolności asymilacyjnej, był mistrzem w przetapianiu wielkich i głębokich myśli obcych w kształty przejrzyste, łatwo uchwytne, zdatne do codziennego użytku i do ozdoby w salonie, a jednak nigdy nie nacechowane powszedniością i pospolitością. Wgłębiać się w jego idee niezawsze było rzeczą stosowną —

---

[1]) Donosząc matce o swej wizycie u Cousina w r. 1832, pisze: „You know what I thought of his lectures when I was reading them some twelve months ago; they have influenced in no slight degree the opinions and conceptions I have formed in the last year". (Memoirs of the life and correspondence of Henry Reeve, by John Knox Laughton, 1898, t. I, str. 15).

[2]) Świadczy o tem fakt, że w cytowanym już liście do Gaszyńskiego z d. 17 marca 1832 jedno z zasadniczych zdań Ballanche'a przypisuje Cousinowi, a w kilka miesięcy potem w liście do Załuskiej (przytoczonym przez prof. Kallenbacha l. c. II, 20) jako tematy swych myśli podaje „stary Rzym i nową Francyę, Platona i Cousina, Don Pedra i bill reformy".

groziło odkrycie, że głębi w nich niema: ale spokojnie można było oprzeć się na nich i pogodzić z niemi wszystkie nowe potrzeby religijne, etyczne, estetyczne i spekulatywne. Nie dane mu było zdobyć się na wielkie nowe idee; za to umiał doskonale zrozumieć, jakie idee mają warunki żywotności i ze zręcznością ogromną przetworzyć je, uprościć, czasem trochę obniżyć, ale zawsze uprzystępnić. Z braków i zalet swego umysłu wysnuwając metodę, uznał taką filozofię, do jakiej jedynie był zdolny, za jedynie prawdziwą i uprawnioną. Głosił eklektyzm, oparty częścią na Platonie, którego ponownie stworzył dla Francyi, częścią na idealizmie niemieckim.

W dziełach Cousina[1]) znalazł Krasiński po raz pierwszy organiczny, logicznie zbudowany system filozoficzny. O ile dotąd zetknął się z dziełami filozoficznemi, znajdował w nich tylko filozoficzne uzasadnianie lub zbijanie pewnych tez, streszczanie systemu lub wreszcie — o ile dawały one idee oryginalne — luźne pomysły, bardziej na intuicyi oparte, niż na logice. Właściwie w Cousinie dopiero poznał filozofa. Było to faktem bardzo korzystnym. Wśród wybitnych filozofów owej epoki nie było lepszego nauczyciela filozofii, niż Cousin. Miał on po części prawo mówić: „To, co głoszę przedewszystkiem, to, czego nauczam, to nie jest

---

[1]) Obok głównego dzieła Cousina t. j. „Kursu filozofii" z r. 1828/9 mógł jeszcze Krasiński znać wtedy „Fragments philosophiques" (1826), zawierające obok rozpraw krytycznych kilka szkiców oryginalnych, i mniej ważne „Nouveaux fragments philosophiques" (1828), traktujące o kwestyach specyalnych z zakresu historyi filozofii starożytnej. Nadto Platona czytał niewątpliwie w przekładzie Cousina, który począł ukazywać się w r. 1822, a do roku 1831 obejmował już 7 tomów (I Eutyfron, Apologia, Kriton, Fedon. II. Teetet, Fileb. III. Protagoras, Gorgias. IV. Lysis, Hippias, Meneksenes, Ion, Eutydem. V. Alcybiades, Hipparch, Rywale (dyalog nieautentyczny), Teages, Charmides, Laches. VI. F drus, Menon, Biesiada. VII Prawa).

ta lub owa filozofia, ale filozofia sama, to nie jest oddanie się temu lub owemu systemowi, ale zmysł filozoficzny" [1]).

Stanowisko Cousina wśród dotychczasowej lektury poety samo przez się wystarcza, by przyznać mu znaczenie pierwszorzędne w owej szkole filozoficznej, którą przechodził Krasiński. Mimo to bezpośredni wpływ jego nie objawił się tak, jakby tego można oczekiwać. Dwa tego były powody; przedewszystkiem Cousin, choć przez spirytualizm i sympatye platońskie odpowiadał skłonnościom Krasińskiego, zbyt mało miał poezyi, zbyt słabo działał na fantazyę, by wywrzeć wpływ natychmiastowy, jak Ballanche; następnie zrażał go tem właśnie, co stanowiło jego główną zaletę — rozumowaniem. Krasiński dopiero w Petersburgu zapali się do rozumowania; na razie ma dla niego nienawiść romantyczną.

Mimo to Cousin stał się dlań czemś więcej, niż pierwszym bezpośrednio poznanym prawdziwym filozofem. Dając w polemice z Locke'm obalenie podstaw sensualizmu i materyalizmu i przedstawiając w jasny sposób szereg idei, zdobytych przez filozofię niemiecką, dawał Cousin podstawę, na której Krasiński mógł się oprzeć, gdy w kilka lat potem począł przedzierać się przez labirynty germańskiej myśli filozoficznej i z nią się zmagać. Cousin już pod wielu względami zajął stanowisko takie, do jakiego dojdzie potem Krasiński. Godził panteizm z osobistością Boga, rozróżniając „podwójny punkt widzenia — objawienia się Boga w świecie i istności Boskiej w sobie samej" [2]); podobnie dylematu uniknie Krasiński, uznając Boga w naturze i ponad naturą.

---

[1]) Cours de philosophie. Paris 1828, t. III, 558.

[2]) „Double point de vue de la manifestation de Dieu dans ce monde et de la subsistance divine en elle même". (j. w. I, 5 leçon, 29).

Cousin stwierdzał identyczność psychologii i historyi [1]) i żądał zaczęcia od poszukiwania elementów zasadniczych ludzkości, a następnie sprawdzenia wyników przez badanie historyi [2]); nie inną drogą iść będzie Krasiński. Cousin widział w historyi sprawdzian filozofii [3]); za epokę w dziejach rodzaju ludzkiego uważał rozwinięcie odrębne jednego z elementów ludzkości [4]); trzy zaś uznając elementy myślenia, nieskończoność, skończoność i ich stosunek [5]), wprowadzał (i w tem był oryginalny) troisty podział dziejów na pierwszą epokę nieskończoności, drugą epokę skończoności i osobistości i trzecią, mającą przeciwieństwa pogodzić [6]); swą zaś teoryę troistości łączył z pojęciem Trójcy Św. [7]) Krasiński określeń Cousina nie przyjmie nigdy, ale mimo to system Cousina zawiera antycypacyę historyozofii Cieszkowskiego i Krasińskiego, jak też zawiera sprowadzenie pojęcia narodu do jego idei [8]).

Odmiennemi drogami miał Krasiński dojść do tych wyników; ale o tem zapominać nie wolno, że niemal u początków swej filozoficznej karyery już się z nimi spotkał. Gdy się uwzględni, jak ogromne znaczenie ma powrotne zjawienie się idei w umyśle, chociażby nawet jej pierwsze wystąpienie zanikło w pamięci – jak sam fakt powtórności ułatwia utrwalenie pomysłu i dalszą drogę, to trzeba uznać, że rezultatem lektury Cousina były dyspozycye umysłowe, które w kształtowaniu systemu Krasińskiego odegrać miały rolę ważną.

Dla obecnej jednak epoki ważny był Cousin przez swą ideę ludzkości i jej rozwoju. Głosił on optymizm historyczny, ideę ogólnego planu dziejów – i tę ideę uważał za najwyższą,

---

[1]) Op. cit. I, 3 leçon, str. 4. [2]) 4 leçon, str. 20. [3]) 8 leçon, str. 12. [4]) 7 leçon, str. 11. [5]) 4 leçon, 5 leçon. [6]) 7 leçon. [7]) 7 leçon, str. 19. [8]) 9 leçon, str. 7, 10 leçon, str. 4—5.

do jakiej doszła dotąd filozofia[1]). Tak silnie w postęp wierzył, że nie wahał się śladem Hegla uznawać, iż słuszna jest zawsze ta sprawa, która zwycięża, iż w każdej walce, pod Cheroneą czy pod Waterloo, ludzkość tryumfuje. Z największym entuzyazmem podtrzymywał ten pogląd, zaznaczając że „historya tak pojęta, w tej harmonii powszechnej jest nad wyraz piękna, jest poezyą przedziwną, dramatem lub epopeją rodzaju ludzkiego[2]).

Co z ogólno - filozoficznego stanowiska głosił Cousin, to wprowadzał jako jedną z idei podstawowych do badań rozległych, gruntownych i oryginalnych Guizot, którego dzieła[3]) w tymże samym czasie czytał Krasiński. Przeświadczony o tem, że istnieje wspólne, ogólne przeznaczenie ludzkości, wspólną

---

[1]) „Je regarde l'idée de l'optimisme historique, l'idée d'un plan général de l'histoire, comme la plus haute idée à laquelle la philosophie soit encore parvenue". (Op. cit. 7 leçon, str. 39). We „Fragments philosophiques" na str. 232 tak się wyraża o doktrynie doskonalenia się i postępu ludzkości, głoszonej przez Turgota i Condorceta: „Une doctrine s'est elevée au milieu du dernier siècle, vaste comme la pensée de l'homme, brillante comme l'espérance, acceuillie d'abord avec enthousiasme, aujourd'hui trop délaissée, et qui sera toujours l'asile de toutes les âmes d'élite".

[2]) „L'histoire ainsi conçue, dans cette harmonie universelle, est donc éminemment belle; elle est une poésie admirable, le drame ou l'épopée du genre humain". (Cours de phil. 8 leçon, str. 8).

[3]) Według wszelkiego prawdopodobieństwa dziełami Guizota, o których w liście do ojca wspomina Krasiński, były jego rzeczy najgłośniejsze t. j. „Histoire générale de la civilisation en Europe" (1828), „Histoire de la civilisation en France" (1829) i „Histoire de Charles I." Ogół dzieł Guizota stanowił już wówczas poczet niemały; w skład jego oprócz ogromnych wydawnictw („Collection des mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre", 26 tomów, i „Collections des mémoires relatifs à l'histoire de France jusqu'au 13 siècle", 31 tomów) i Gibbona „Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain", tudzież prac początkowych (z zakresu synonimiki i estetyki) wchodziły: „Essais sur l'histoire de France" (1823), dzieła historyczno-polityczne, poświęcone uzasadnieniu Guizotowskiej doktryny stanu średniego, i broszury o kwestyach aktualnych.

ogólną jej drogę starał się ująć w imponującym zarysie „Historyi cywilizacyi w Europie". Umysł praktyczny, pozytywny, faktom mówić kazał o tem, że dzieje Europy nowożytnej są całością jednolitą, najpełniej reprezentowaną w dziejach francuskich.

Ze znacznie większą siłą suggestywną, z polotem myśli i ciepłem serca i fantazyi z całości dziejów jednolitą linię postępu wydobywał historyk-poeta, który historyę nie tylko rozumieć chciał jak Guizot — ale wskrzesić, a który obok Ballanche'a stał się ulubieńcem Krasińskiego — Michelet [1]), ujmujący w „Introduction à l'histoire universelle" dzieje powszechne jako stopniowe wyzwalanie się człowieka i wielkie wiekowe świadectwo jego wolności [2]).

Nikt jednak tak wyłącznie nie zwracał się ku kwestyom ogólno-ludzkim, tak wybitnie nie akcentował, że problemy dnia dzisiejszego są problemami ludzkości, jak saint-simoniści. Nowa religia, którą nieść chcieli światu, miała być religią ludzkości. „Apostołowie Jezusa" — mówił kaznodzieja saint-simonistyczny Transon w kazaniu, ogłoszonem przez „Le Globe" — „nauczali o przeznaczeniu człowieka... lecz nie znali i znać nie mogli przeznaczenia, życia, zbawienia ludzkości. A jednak w łonie ludzkości człowiek dopełnia swego postępu... Ludzkość jest istotą zbiorową, rozwijającą się w kolei ludzkich pokoleń" [3]). Sławiono Saint-Simona za to, że

---

[1]) Por. list do Reeve'a z dnia 10 listopada 1831: „Lisez Ballanche, lisez Michelet „Préface à l'histoire universelle", puis „Histoire romaine". (Correspondance I, 307).

[2]) I dawny wpływ literatury Schlegla możnaby tu uwzględnić. Co do jego „Historyi nowożytnej", to rozczarowała ona Krasińskiego; poznał ją oczywiście również w przekładzie („Tableau de l'histoire moderne" trad. par J. Cherbuliez, Paris 1830).

[3]) „Les apôtres de Jésus enseignaient la destinée de l'homme... mais ils ne savaient pas et ne pouvaient pas savoir la destinée, la vie, le salut de l'humanité. Cependant c'est au sein de l'humanité que l'homme accomplit son progrés. L'humanité est un être collectif se déve-

„ręką potężną rzucił fundamenty gmachu wspaniałego, którego wzrost ma przypaść w udziele ludzkości“ [1]).

Ale pojęcie solidarności ogólno-ludzkiej i jedności dziejów dawniej jeszcze doszło do Krasińskiego z innego źródła. W ciągu 18 wieku rozwinęła się i w potęgę wzrosła społeczność, dążąca do celów, których przedmiotem i terenem miała być ludzkość cała — wolnomularstwo. Nie zadowalając się mnożeniem i rozszerzaniem lóż i projektami przyszłości, starali się masoni przeszłość swą związać z całością dziejów. Ramsay już łączył masoneryę z wyprawami krzyżowemi i zakonem Templaryuszów. Niebawem posunięto się znacznie dalej. Sięgano nie tylko do czasów budowy świątyni Salomonowej, ale cofano się do misteryów egipskich. Częścią próbowano takie pojęcie masoneryi, jako ciągłej instytucyi, nadającej jednolitość dziejom ludzkim, uzasadnić naukowo i poważnie, jak to czynił n. p. Lenoir [2]), częścią puszczano się na pole kombinacyi najdziwaczniejszych, które n. p. kwitły w lożach Misraimitów [3]).

Wiadomo, że w epoce Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego idee masońskie zyskały w Warszawie wielkie znaczenie, że szereg najwybitniejszych ludzi należał do loży wolnomularskiej i że początki ruchu przeciwrządowego wiązały się z masoneryą. Krasiński stykał się w War-

---

loppant dans la suite des générations humaines“. (Globe 1831, 12 września, str. 1917).

[1]) „Il a d'une main puissante jeté le fondement d'un édifice majestueux qu'agrandira l'humanité entière“. (Globe 18 stycznia 1831, str. 71).

[2]) Alexandre Lenoir: „La Franche Maçonnerie rendue à sa véritable origine“. Paris 1814.

[3]) Ukoronowaniem tych pomysłów jest dziwaczne dwutomowe dzieło: „De l'Ordre Maçonnique de Misraïm...“ par Marc Beddaride. Paris 1845, podające najdokładniejszy spis „Wielkich konserwatorów zakonu masońskiego“ począwszy od – Adama, spis, w którym nie brak ani Orfeusza, ani Homera, ani Mojżesza, ani Nerona.

szawie z ludźmi, którzy należeli do wolnomularstwa[1]) i słyszeć musiał o masońskich teoryach historycznych. Teraz „Orfeusz“ Ballanche'a ożywił czy to wspomnienia warszawskie, czy może nowe wiadomości o wolnomularstwie, zyskane w Genewie; w przedstawieniu inicyacyi egipskich, wypełniającem księgę VI, VII i VIII „Orfeusza“, widoczna jest znajomość rytuałów masońskich; nie brak nawet imienia Misraima.

Że zaś najłatwiej było konkretnie przedstawić sobie jedność i ciągłość dziejów w formie kierującego tajemnego towarzystwa — towarzystwa z rodzaju tych, któremi od czasu „Wilhelma Meistra“ tak chętnie posługiwali się romansopisarze — więc nic dziwnego, że pierwszy ślad ujęcia dziejów ludzkości, jaki spotykamy w twórczości Krasińskiego, wiąże się z ideami masońskiemi. Jest to pomysł tajemniczo władającego towarzystwa w „Cholerze“. Według słów tajemniczego starca towarzystwo to trwało bez przerwy od czasu hierofantów memfickich, przechodziło z epoki do epoki, cywilizując świat i przynosząc narodom to obronę to karę[2]). Ballanche'owski jest obraz zgromadzenia tajemnego, na którem pierwsze miejsce zajmuje wielki kapłan Izydy, obok niego zasiada mędrzec joński i rzymski patrycyusz, „surowy sługa bogów nieubłaganych, dopuszczony do słuchania ich wyro-

---

[1]) Profesor Antoniewicz w „Odpowiedzi na Oświadczenie M. Reitera“ zaznaczył, że ma pozytywne rezultaty co do stosunków Krasińskiego z wolnomularstwem. (Przegląd Polski 1896, II, str. 369). Żałować należy, że rezultatów tych nie ogłosił.

[2]) „Depuis les hiérophantes de Memphis, notre association n'a jamais cessé. Elle s'est perpetuée, pas de génération en génération comme les hommes, mais d'époque en époque de renouvellement comme le genre humain. Nous avons civilisé le monde, nous avons défendu les peuples et nous les avons punis. Les mystères des cieux nous ont été communiqués en partie, les destinées du genre humain nous sont connues en partie, mais nous ne sommes que des instruments“. (Dzieła VI, 286–7).

ków i wykonywania ich na całym rodzaju ludzkim"[1]), do nich przyłączają się „przedstawiciele wszystkich wielkich idei i wszystkich ruchów wielkich, które rozwijają ducha Bożego w duszach stworzeń"[2]).

Przyjął Krasiński ideę jednolitego rozwoju ludzkości, kierowanego prawem Bożem — ideę, którą pierwszy w potężny sposób wypowiedział Bossuet.

Była to idea optymistyczna — jak też optymistyczne były poglądy tych wszystkich pisarzy, którzy uczyli Krasińskiego patrzeć na wypadki z ogólnego stanowiska ludzkości. Bronili myśliciele francuscy uprawnienia i konieczności takiego optymizmu. W imieniu wielu podobnie myślących twierdził Lerminier: „Zaprawdę, jeśli się traci wiarę w konieczność postępu, trzeba odrzucić życie jak suknię nieużyteczną. Zgadzam się na to, by ludzi z osobna uważać za słabych i zepsutych... ale przynajmniej niech mi wolno będzie wierzyć w godność i szczęście ludzkości"[3]).

Krasińskiemu skłonności umysłowe ułatwiały przyswojenie sobie myśli, że ludzkość jest jedną solidarną całością, w której dziejach przejawiają się wyższe idee. Ale jakżeż mógł on, szarpany i łamany cierpieniem, tworzący sobie filozofię cierpienia, która wykluczała szczęście ze spraw ludzkich,

---

[1]) „Le sévère ministre d'inéxorables dieux, admis à écouter leurs décrets et à les accomplir sur tout le genre humain". (Dzieła VI, 288—9). Jest to wyraźny ślad przyjęcia poglądu Ballanche'a na patrycyat jako na kastę wtajemniczonych, posiadających wiedzę religijną i pełnię praw i spełniających rolę inicyacyi względem plebejuszów.

[2]) „Puis viennent les représentants de chaque grande idée et de chaque grand mouvement qui dévelloppe l'esprit de Dieu dans les âmes des créatures". (Dzieła VI 289).

[3]) „Lettres philosophiques" w „Revue des deux mondes" (1832, VIII, 218). Wprawdzie dopiero w r. 1835 mamy świadectwo, że Krasiński znał dzieła Lerminiera, (Correspondance II, 95) ale wątpliwości nie ulega, że „Revue des deux mondes" czytywał, a w takim razie musiał już w r. 1832 znać artykuły Lerminiera.

złączyć z ideą ludzkości istotny optymizm? Jakżeż mógł go pogodzić z tem, co złowieszczo głosiły zarówno wypadki polskie, jak francuskie i angielskie? Wszystko zdawało się go popychać ku rozpaczy, ku pesymizmowi, a pociągu do pesymizmu nie brak było młodemu romantykowi. A jednak czuł on, ile pociechy i co więcej — ile piękna i wielkości tkwiło w optymistycznem patrzeniu na ludzkość, i przytem uznawał przecież, że droga cierpień wiedzie ku wyżynom. Co prawda — łatwiej było w filozofii cierpienia indywidualnego znaleść przejście od pesymizmu do optymizmu, pierwszy stosując do ziemi, drugi do życia zaziemskiego; los zbiorowej społeczności takiego przejścia nie dopuszczał. Mimo to młody myśliciel stara się uratować pogląd optymistyczny, nie opuszczając stanowiska pesymistycznego. I już 1 grudnia 1831 znajduje formułkę, która mimo pewnej logicznej słabości na czas jakiś mu wystarczy: „Ludzkość, wzięta jako całość, jest boska, lecz w częściach swych jest piekielna". (L'humanité, prise en grand, est divine: en détail, est infernale[1]).

Boski charakter całości był blaskiem dalekim, ku któremu zwracał się czasem wzrok, znękany ciemnym, chaotycznym obrazem dnia dzisiejszego. Ale przedewszystkiem oko młodego poety skierowane było ku „części piekielnej". Rozszerzenie myśli na problemy ludzkości było rozszerzeniem i dopełnieniem filozofii cierpienia.

Socyologiczne źródło cierpień określone zostało w pojęciu Przeznaczenia. Takie ogólnikowe wytłumaczenie wystarczyć nie mogło. Związek bolu osobistego z wypadkami historycznymi domagał się ściślejszego i głębszego ujęcia.

Poszło ono najpierw w tym kierunku, jaki wyznaczał romantyczny tok myślenia. Romantyk odczuwał głębokie przeciwieństwo między swemi pragnieniami a rzeczywistością

[1]) Correspondance I, 358.

obecną. Był najczęściej obywatelem przeszłości lub przyszłości. Mogły dlań być mottem słowa Saint-Martina: „Świat i ja — my nie jesteśmy z tego samego wieku“. To jest właśnie najważniejszą myślą utworu p. t. „Wizya“, streszczonego w liście 12 września 1831 [1]). Bohater, którym jest oczywiście sam autor, wywołuje duchy wieków, by zmazały piętno Kainowe z jego czoła. Zwraca się wreszcie do ducha swego wieku; a ten mu odpowiada: „Nie znam ciebie wcale, ty nie jesteś z tego wieku... Ten wiek jest wiekiem ciemięzców i bankierów [2]).

W słowach ducha wieku tkwi coś więcej, niż romantyczne stwierdzenie przeciwieństwa między sobą a życiem realnem. Jest tu pozytywne ujęcie pierwiastków ujemnych epoki aktualnej. Określa je Polak i obserwator społeczności europejskiej, coraz bardziej ulegającej sile pieniędzy; określa je wielbiciel wolności i wróg zmateryalizowania. Na Tacytowską charakterystykę złożyły się czynniki, które kształtować miały dalsze poglądy.

[1]) „Wizya“ pisana jest pod silnym wpływem „Manfreda“, mimo, że Krasiński w liście do Reeve'a bronił się przeciwko takiemu twierdzeniu. Cały szereg wspólnych motywów łączy oba utwory. Jak Manfredowi, tak i młodzieńcowi we „Wizyi“ duchy nie mogą przynieść zniszczenia cierpień. Powtarza się zjawienie ducha w formie gwiazdy. Młodzieniec, który nigdy nie czuł trwogi wobec istot nadprzyrodzonych, który wdzierał się na szczyty lodowców, który szatana samego zmusił do ustąpienia, a lęka się ducha ukochanej — to nieustraszony wobec natury, duchów i władcy piekieł Manfred, który przecież lęk czuje przed wywołaniem ducha Astarty. Jest jednak zasadnicza różnica, dająca poznać kierunek, w którym się już zwracać poczęła myśl i wyobraźnia Krasińskiego: Manfred wywołuje duchy przyrody i od nich żąda pomocy — bohater „Wizyi“ szuka ratunku u duchów, będących przedstawicielami epok historycznych.

[2]) „Je ne te connais point. Tu n'es point de ce siècle... Ce siècle est le siècle des o p r e s s e u r s et des b a n q u i e r s“. (Correspondance I, 188). To samo określenie wieku XIX powtarza się w zakończeniu „testamentu“, który Krasiński napisał w przeczuciu śmierci i o którym donosi Reeve'owi.

Wyjaśnienie cierpień własnych znalazło więc odpowiedź taką: Cierpię, bo nie jestem z tej epoki, w której mi żyć kazano — bo w tej epoce panują czynniki, wrogie najistotniejszej treści mej duszy. Wnet odpowiedź została uzupełniona: Cierpię dlatego także i może głównie dlatego, że mimo wszystko należę do tej epoki, w której żyję, że jestem z nią z konieczności solidarny — a ta epoka jest epoką pokolenia, skazanego na zagładę.

Sąd taki był wywołany głównie tem, że Krasiński żył w atmosferze francuskiego piśmiennictwa i skłonny był przez francuski pryzmat patrzeć na Europę. Rewolucya wywołała niesłychane wstrząśnienie umysłów, zarówno u tych, którzy byli jej świadkami, jak u tych, którzy weszli w życie pod świeżem jej wspomnieniem. Trudno im było uwierzyć, że skończył się czas przewrotów. Zdawało im się, że dalszy ciąg rewolucyi musi jeszcze nastąpić. Czuli wszyscy, że rezultaty, do których we Francyi doprowadziła najpierw rewolucya, potem epoka Napoleona i jego upadek, były połowiczne. Ci, którzy pragnęli dalszego konsekwentnego postępu w myśl nowych idei, i ci, którzy życzyli sobie zupełnego zaprzeczenia owocom rewolucyi — w równej mierze tę połowiczność widzieli i oczekiwali nowego stanu. W spadku po epoce zamętów, zbrodni, świetności, klęsk, wypadków fantastycznych czy to w okropności czy we wielkości, a zawsze w szybkości i zmienności — otrzymali wszyscy prawie wewnętrzny niepokój. Schronienia przed nim szukano w twardym niewzruszonym dogmatyzmie, w ścisłości badań, w mglistości marzeń, w nęcących szlakach humanitarnego optymizmu, w tworzeniu systemów, mających uszczęśliwić ludzkość — ale u wszystkich trwało oczekiwanie faktów decydujących, które przynieść miała przyszłość niedaleka.

„Musimy być przygotowani“ — ostrzegał Joseph de Maistre — „na wypadek niezmierny w porządku Boskim, ku

któremu idziemy z szybkością przyspieszoną... groźne wróżby zapowiadają, że nadeszły czasy. Liczni teologowie, nawet katoliccy, doszli do przekonania, że wypadki pierwszorzędne a niedalekie zapowiedziane są w objawieniu św. Jana... Niektórzy pisarze protestanccy przyjmują już zasadę: że liczne proroctwa zawarte w Apokalipsie odnoszą się do czasów obecnych" [1]).

Najjaśniejsze i najsystematyczniejsze dzieło Ballanche'a zrodziło się właśnie z ogólnego stanu oczekiwania. „Essai sur les institutions sociales" określa epokę obecną jako epokę tworzenia się nowego społeczeństwa [2]); dowodem zatrata zrozumienia dla dawnej literatury i dawnych idei, niezgodność obyczajów z opiniami, zamęt w pojęciach religijnych. Nastrój czasu wyraził Ballanche w „Starcu i młodzieńcu": „Ziemia chwieje się pod nogami, wielkie oczekiwanie nęka ludzi... Epoka, w której żyjemy, jest wiekiem przełomu dla społeczeństwa, nową erą ducha ludzkiego" [3]).

Słusznie Lerminier we wstępie do swej „Filozofii prawa" [4]) wymienił „Esssai" Ballanche'a jako szczególnie charakterystyczny wyraz epoki; ale zarazem wskazał zjawisko inne jako najcharakterystyczniejsze — saint-simonizm.

Jeżeli nawet Krasiński, który już w sierpniu 1831 interesował się saint-simonizmem [5]), niezależnie od niego powziął myśl o charakterze epoki współczesnej, to niewątpliwie utrwalenie się takiego poglądu, jego dokładne sformułowanie i jego wcielenie poetyczne zawdzięczał saint-simonizmowi.

---

[1]) „Soirées de Pétersbourg". (J. de Maistre „Oeuvres complètes" Lyon 1892, t. V, 230–31).

[2]) „La societé est nouvelle dans la plus rigoureuse acception du mot". (Oeuvres, wyd. z r. 1830, t. II, 79).

[3]) L. c. II. 390 i 399. Na związek „Nieboskiej Komedyi" z ogólnym stanem oczekiwania zwrócił już uwagę prof. Kallenbach (l. c. II, 51–56).

[4]) Lerminier „Philosophie du droit". Paris 1831.

[5]) 20 sierpnia 1831 pisze Reeve'owi: „On m'avait dit que Prévost s'était fait saint-simonien". (Correspondance I, 170).

Gdy w r. 1825 po życiu burzliwem umierał jeden z najdziwniejszych ludzi tego wieku, ostatni potomek rodziny, co wydała „ostatniego szlachcica i pierwszego socyalistę“ [1]), nie przypuszczał nawet ogół, że w mało znanym Henryku Saint-Simonie schodził ze świata poprzednik dwu wielkich prądów drugiej połowy XIX w., pozytywizmu i socyalizmu. Uczniowie jego początkowo bez rozgłosu rozwijali myśli mistrza; wnet wystąpili nie tylko jako rzecznicy nowych myśli, ale zgodnie z ideą, zaznaczoną w tytule ostatniego dzieła Saint-Simona, „Le nouveau Christianisme“, jako apostołowie nowej religii, jako twórcy najogólniejszej koncepcyi wszechludzkiej reformy.

Po rewolucyi lutowej rozpoczęli saint-simoniści propagandę ogromnie energiczną i początkowo coraz skuteczniejszą. Zamiana dziennika „Le Globe“ na organ saint-simonizmu dała im w ręce broń wielkiej wagi. Program ich był przedewszystkiem ekonomiczno-społeczny: „Wszystkie instytucye socyalne mają mieć za cel ulepszenie losu moralnego, fizycznego i intelektualnego klasy najliczniejszej i najbiedniejszej. Wszystkie przywileje urodzenia bez wyjątku zostaną zniesione. Każdemu według zdolności, każdej zdolności według jej dzieł“. („A chacun selon sa capacité, a chaque capacité selon ses oeuvres“) [2]). Dzielili ludzkość na dwie klasy: pracujących i próżnujących (travailleurs et oisifs); dotąd klasą najbardziej szanowaną i władnącą byli próżnujący; teraz wszelkie prawa i godności mają stać się udziałem pracy; hańbiącą i zbrodniczą miała być tylko bezczynność. Nierówność trwać miała nadal, ale oparta tylko na pracy, zasłudze i zdolności. Na tych też podstawach opierać się miała nowa władza, złożona z przedstawicieli nauki, sztuki

[1]) Słowa biografii, pomieszczonej w I tomie zbiorowego wydania dzieł Saint-Simona i Enfantina.

[2]) Hasła te począwszy od 18 stycznia 1831 umieszczone były pod tytułem „Globe'u“.

i przemysłu — kler saint-simonistyczny. Jak nazwa wskazuje, chodziło o nowe zjednoczenie władzy świeckiej i duchownej. Saint-simoniści przynosili nową organizacyę kościelną i nową religię. Oddając hołd historycznym zasługom chrześcijaństwa i uznając z największym naciskiem konieczność i doniosłość religii, twierdzili, że epoka nowa wymaga nowej religii; idee ich w tym zakresie nie były ani oryginalne ani głębokie; wyznawali humanitarny panteizm: Bogiem jest wszechświat, Bogiem jest ludzkość, Bogiem jest życie we wszystkich swych przejawach, zarówno duchowych, jak materyalnych; to też najchętniej zwali swego Boga Bogiem żyjącym. Religijne uwielbienie ludzkości dyktowało też koncepcyę polityki; jej celem — stworzenie ogólnego związku społeczeństw — „association universelle". Uznanie równowartościowości ducha i materyi wiodło do reformy dotychczasowej moralności; kwestya reformy moralnej wiązała się przedewszystkiem z ideałem wyzwolenia kobiety.

Trzy osobistości wybitne stały na czele ruchu: Enfantin, namiętny marzyciel, o ogromnej sile bezpośredniego, osobistego wpływu, pełen wiary w siebie, ambitny, z silnemi skłonnościami do aktorstwa i pozy, skrajnie konsekwentny w utopijnych pomysłach, łączący poetycki idealizm ze zmysłowością — Bazard [1]), dawniej rewolucyonista i spiskowiec, człowiek stworzony do walki o idee, którym oddawał się z bezwzględną wiarą i uczciwością, ale zarazem z trzeźwością sądu — wreszcie najbardziej wierny Saint-Simonowi Olinde Rodrigues, żyd, przedsiębiorczy, obdarzony wielkim zmysłem praktycznym i organizacyjnym, pozbawiony niemal zupełnie ambicyi osobistej.

Początkowa jednolitość i siła ruchu zniszczona została przez Enfantina, który na pierwszy plan wysuwać począł

---

[1]) Niezwykle piękną charakterystykę Bazarda umieścił Jean Reynaud w „Encyclopédie nouvelle", tom II, 1840.

kwestyę reformy moralności. Jego pomysły co do zwierzchniczej władzy pary kapłańskiej i co do prawa oddziaływania moralnego i zmysłowego na wiernych, jego teorya, że w miłości równie jest uprawniona zmienność, jak stałość, równie moralny Don Juan, jak Otello — doprowadziły w listopadzie 1831 do odłączenia się Bazarda. Niebawem, w lutym 1832, Olinde Rodrigues zerwał z Enfantinem. Równocześnie rząd począł się zwracać przeciwko saint-simonistom i zamknął salę, w której odbywały się ich kazania i zgromadzenia. 20 kwietnia 1832 wyszedł ostatni numer „Globe'u“, w którym Enfantin, jako „père de la famille nouvelle“, zwracał się do świata: „Nie macie już Ołtarzy, Trony się chwieją, Rodziny są w rozdarciu: niema Boga, niema Królów, niema Miłości. Nowa Religia, nowa Polityka, nowa Moralność — oto co wam przynoszę“.

Jak w tem pożegnalnem wystąpieniu „Ojca najwyższego“, tak w całym ruchu saint-simonistycznym punktem wyjścia było twierdzenie, że wszystkie podstawy dotychczasowego porządku są zniszczone. „Wy wszyscy“ — pisał „Globe“ 5 marca 1831 — „co chcecie porządku, pokoju, bezpieczeństwa, nie mówcie, że my wywołujemy przewrót ogólny; otwórzcie oczy, wszędzie jest przewrót dokonany, wszystko pada, wszystko wali się dokoła was: tron, ołtarz, świątynia, pałac“. Barrault jednemu z kazań swoich [1]) dał tytuł „Przeszłość w gruzy się rozpada — Przyszłość wstaje“ („Le passé s'écroule — l'avenir surgit“) — i po scharakteryzowaniu upadku feudalizmu i katolicyzmu mówił: „Na ten widok, gdy wszystko, co było dostojnego, pełnego chwały i świętości, jest w gruzach: „Biada, biada“! — wołają zwolennicy przeszłości — „dokąd idziemy? Europa kona!“ Następnie przedstawił zamęt ogólny i dodał: „Na ten widok brzemienny w gorżkie przygnębienie, w niepokój głęboki: „Biada, biada!“ — wołają zwycięzcy przeszłości — „dokąd idziemy? co się z nami stanie?“

[1]) 15 sierpnia 1831 („Globe“ strona 905).

„Le passé s'écroule, l'avenir surgit“ — pod tem hasłem spoglądali na saint-simonizm Reeve i Krasiński — i obaj skłonni byli wołać: Biada, biada!

W tworzenie się poglądów Krasińskiego na saint-simonizm Reeve wywierał wpływ niemały. Zaczął się on interesować tym ruchem, do czego przyczynili się jego dwaj angielscy przyjaciele, John Stuart Mill, sympatyzujący z saint-simonistami, i bardziej jeszcze Thomas Carlyle, który rolę ważną odegrał wtedy w życiu Reeve'a, a za jego pośrednictwem oddziałał na Krasińskiego.

Carlyle, wówczas już pisarz dojrzały i znakomity, który dzięki idealizmowi i klasycyzmowi niemieckiemu wyzwolił się z dręczącej sieci materyalistycznego poglądu, należał do tych, którzy najbystrzej widzieli ujemne strony epoki współczesnej i najgoręcej wyglądali zmiany. W r. 1829 ogłosił on artykuł p. t. „Znamiona czasu“ (Signs of the times). Charakteryzował wiek obecny jako wiek mechanizmu, w którym nie tylko ręka nasza przybrała cechy machiny, ale także nasze serce i nasza głowa — a w zakończeniu twierdził: „Że wielkie zmiany się gotują, o tem nikt wątpić nie może. Nasz wiek jest teraz w trudzie przygotowania... lecz jak rzekł jeden mędrzec, godzina najciemniejsza jest najbardziej bliska jutrzenki... Całe społeczeństwo nękane jest walką czy to głuchą czy gwałtowną, kolizyą między tem, co dawne, a tem, co nowe... Te dwie wrogie potęgi powoli zbierały swe siły w ciągu pokoleń, a Francya była tylko miejscem ich pierwszego wybuchu. Ale ta walka wszczęła się następnie na innych terenach i kolejno wybuchnie u wszystkich narodów“.

Artykuł ten zwrócił uwagę saint-simonistów — i Eichthal posłał jego autorowi pisma nowej sekty [1]; odczytawszy je,

[1]) Wiadomości o stosunku Carlyle'a do saint-simonizmu podał Eugène d'Eichthal w artykule „Carlyle et le saint-simonisme. Lettres à Gustave d'Eichthal“ („Revue historique“ 1903 LXXXII).

zanotował Carlyle w swym dzienniku: „Ci ludzie mają idee niezwykłe, nie bez wielkiej dozy prawdy, i sami są znakami znamiennymi (signs)“. Zajął się żywo ich ruchem, choć na niektóre objawy patrzył krytycznie; ślad tego pozostał w zakończeniu dzieła „Sartor Resartus“.

Na Reeve'a nie pozostały bez wpływu zapewne ani poglądy Carlyle'a na wiek obecny, ani jego przekonanie o ważności i znamienności saint-simonizmu; gdy był potem w Paryżu, nadal nim się interesował, a w rozmowie z Cousinem znalazł nowe potwierdzenie swego mniemania, że saint-simoniści spełnią całkowicie swoje dziwne przeznaczenie w tej dziwnej epoce i że szczególnie w Anglii mieć będą odpowiednie pole do działania [1]).

Że Krasiński, samodzielnie kształtując swe zdanie na podstawie pism saint-simonistów [2]), ulegał jednak nieco wpływowi Reeve'a, o tem świadczy już ta okoliczność, że

---

[1]) „We talked a great deal on all subjects, but especially on the St.-Simonians. He thinks with me (that is to say, as I have long thought) that they will accomplish to the full their strange destiny in this strange era, and that they will especially flourish in England“. (List Reeve'a do matki, „Memoirs of the life and correspondence of Henry Reeve. By John Knox Laughton“ t. I, 16).

[2]) Niepodobna dokładnie określić, w jakiej mierze znał Krasiński pisma saint-simonistyczne. W każdym razie wydaje się prawie pewnem, że nie czytał dzieł samego Saint-Simona. Doktrynę poznał już w tej formie, jaką nadali jej uczniowie i wyznawcy w „Exposition de la doctrine saint-simonienne“ (Paris 1829), w czasopiśmie „Organisateur“ i przedewszystkiem w „Le Globe“. Wpływ saint-simonizmu na „Nieboską“ stwierdził już prof. Kallenbach. Mimo to prof. Dobrzycki w swem studyum o „Nieboskiej“ (Rozpr. Ak. Um. Wydz. filol. tom 40) wystąpił ze zdaniem, że Krasiński tylko ze słyszenia niedokładnie znał saint-simonizm. Dokładne jednak odczytanie artykułów „Globe'u“ wiedzie do przekonania, że trzecia część „Nieboskiej“ jest oparta na ich bezpośredniej znajomości, czego dowody podane zostaną w rozdziele następnym. Zresztą słowa listu do Reeve'a z dnia 17 lutego 1832 „Prenez leurs écrits“ świadczą niezbicie, że pisma te Krasińskiemu nie były nieznane.

w listach znajdujemy sądy o saint-simonistach w formie potwierdzenia zdań Reeve'a.

A sądy te były ujemne. Krasińskiego zrażać musiało głoszone przez nową sektę rehabilitowanie materyi i kładzenie nacisku na kwestye ekonomiczne, materyalne. Wprawdzie studya ekonomiczne, uzupełnione lekturą Say'a [1]), dawały mu poczucie znaczenia tych kwestyi, a wobec nędzy klas upośledzonych bynajmniej nie był obojętny, lecz w kierowaniu się pobudkami natury ekonomicznej widział świadectwo wstrętnego zmateryalizowania świata. Im bardziej zaś w czasie, gdy tworzył sobie filozofię cierpienia, cennym i bliskim mu się stawał zwycięski krzyż z Kolosseum i cierpiący Zbawiciel, tem bardziej odpychać go musiała sekta, która za cel sobie stawiała obalenie krzyża [2]).

Nadziei saint-simonistów, że drogą pokojowego rozwoju dojdzie ludzkość niebawem do lepszej przyszłości, nie mógł podzielać młody myśliciel. Sprzeciwiała się temu zarówno jego skłonność do pesymizmu, wywołana ówcze-

[1]) Jean Baptiste Say: Traité d'économie politique. – Dzieło to było wyrazem ostatecznych rezultatów nauki ówczesnej, wolnej od jednostronności Smitha. Optymistyczne stanowisko Saya, wierzącego w możliwość zażegnania waśni narodowych i społecznych, nie mogło wówczas znaleść echa u Krasińskiego. Jeżeli Say w ogóle nań oddziałał, to chyba tylko jako przeciwnik zmian nagłych. („La versatilite" – mówi on – „a des effets si funestes qu'on ne peut passer même d'un mauvais système à un bon sans de graves inconvenients"). Zresztą zawdzięczał Krasiński ekonomii nie kształtowanie poglądów, ale tylko wzbogacenie pojęć. Raz też w liście do Reeve'a posługuje się pojęciami ekonomicznemi: „Je suis un être initule, un consommateur sans être un producteur". (25 lipca 1831. Correspondance I, 146).

[2]) „Croix qui sauvas le monde, aujourd'hui tu pèse sur lui; disparais! tombe; et qu'au bruit de ta chute une religion nouvelle proclame le classement selon la capacité, la rétribution selon les oeuvres, l'association universelle, et l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre". („Le Globe" 21 lutego 1831, strona 205).

snemi przejściami, jak logika jego myślenia; zawsze okazywał pociąg do wysnuwania najdalszych konsekwencyi, do skrajnego przedłużania linii przeżyć. Jeżeli gotów był wierzyć w jaśniejszą przyszłość, to jednak przedewszystkiem dawała mu myśl jego pewność, że najpierw musi dojść do ostatecznego rozwinięcia pierwiastków ujemnych w stanie obecnym. Umysł konsekwentny, logiczny, mający pociąg do antytez — łatwiej mógł przedstawić sobie przejście ostateczności jakiejś w jej przeciwieństwo, niż zawrócenie w pół drogi ku kierunkowi odmiennemu.

Dzielił pogląd saint-simonistów, że porządek dotychczasowy w gruzy się rozpada — ale zamiast sądzić przytem, że jednocześnie i spokojnie tworzyć się ma porządek nowy, wysnuwał ze stanu epoki wniosek, iż wobec braku pierwiastków żywotnych wszystko dojść musi do ruiny zupełnej, a wtedy dopiero możliwe będzie odrodzenie. Zgadzał się na to, że toczy się walka przeciwnych pierwiastków; ale to prowadziło go do przekonania, że walka ta wzmagać się musi i przybrać formy najostrzejsze. Reeve, zapowiadający krwawą rewolucyę w Anglii, utwierdzał go w takiem mniemaniu. Zresztą i saint-simoniści, głosząc, że oni tylko potrafią odwrócić wybuch walki, możliwość jej przypuszczali. „A jeśli lud“, — wołał w efektownem kazaniu Barrault — „nauczony przez was, jak się obala stojących u góry ciemięzców, kiedyś na własny rachunek podniesie sztandar z napisem, który raz już widniał na chorągwi robotników manchesterskich: „Jak się to dzieje, że w kraju, który produkuje najwięcej, my, którzy produkujemy wszystko, cierpimy niedostatek wszystkiego“? Czyż nie przejmuje was trwogą rozwiązanie, jakie dla tego zagadnienia straszliwego znaleśćby mógł tłum nieprzeliczony, nędzę swą zbrojący we wszystkie formuły filozoficzne, wśród wycia głodu, wściekłości i zemsty, narzędziami zniszczenia chcący zdobyć byt, którego mu odmawiają narzędzia pracy twórczej, nie mający

nic do stracenia a wszystko do zyskania, niezwyciężony z tą chwilą, a tem groźniejszy, że, pozbawiony na pół brutalności dzikiej, łączy karność z potężną energią?" [1]).

Co Barrault przedstawiał jako widmo odstraszające, to dla Krasińskiego było przyszłą rzeczywistością. Ojcu pisał o „zbliżającym się upadku teraźniejszego towarzystwa europejskiego" [2]); wierzył, że „nasz wiek jest dla starej Europy tem, czem był wiek ubiegły dla starej Francyi" [3]). A któż miał wieść tłumy nowej rewolucyi, jeśli nie ci, którzy najsilniej przeciwstawiali się dotychczasowemu porządkowi — saint-simoniści? Jakby pierwszy szkic „Nieboskiej" kreśląc i podając niejako genezę jej zakończenia, twierdzi poeta: „Ja sądzę, że saint-simoniści spełnią swe przeznaczenie; a przeznaczeniem ich jest — stanąć kiedyś na czele wielkiego ruchu proletaryuszów; wtedy przyjdą dni próby, które zachwiałyby nawet wybranych, jeśliby Bóg nie przyspieszył ostatniego dnia świata" [4]).

Biblijne obrazy końca świata nasuwały się poecie, gdy myślał o przyszłej roli sekty nowej, mającej krzyż obalić. I to było po części echem przekonań Reeve'a, rozmiłowanego w Apokalipsie. „Tak, zgadłeś", pisał Krasiński, „saint-simoniści są antychrystami naszej epoki" [5]).

Coraz jaskrawsze uwydatnianie moralnych doktryn Enfantina nadawało pozory słuszności sądowi potępiającemu.

---

[1]) „Le Globe", 29 sierpnia 1831, strona 962.

[2]) Kallenbach l. c. 293–5.

[3]) „Notre siècle est pour la vieille Europe ce que fut le siècle passé pour la vieille France". (29 września 1831. Correspondance I, 237).

[4]) „Moi je prétends que les saint-simoniens accompliront leur destinée; et leur destinée est de se mettre un jour à la tète du grand mouvement des proletaires; alors il y aura des jours d'épreuve, qui ébranleraient même les élus, si Dieu n'avançait le dernier jour du monde". (Correspondance I, 432–3, 27 stycznia 1832).

[5]) „Oui, vous l'avez deviné; les saint-simoniens sont les antichrists de notre siècle". (Correspondance I, 448, 17 lutego 1832).

17 lutego 1832 pisał Krasiński list wspomniany. W kilka dni później Bazard ogłosił list, który zawierał zupełnie podobny sąd o dawnych towarzyszach: „Przy końcu wielkich epok rozkładu społecznego, gdy nieład doszedł do szczytu, wtedy odczuć go dają ogółowi dwie wielkie próby, z których jedna dokonywa się na drodze złego, druga na drodze dobrego... Otóż wy jesteście stwierdzeniem nieładu na drodze złego“ [1]).

Epoki przejścia, epoki niepokoju i oczekiwania, objawiają się też wybujałością mistycznych rojeń, niekiedy dziwactwami na tle mistycznem. O takim również objawie donosił z Anglii Reeve — o rzekomo natchnionych przemówieniach w „języku nieznanym“, które rozgłos niezwykły nadawały wyznawcom Irvinga [2]). Syntetyzujący umysł Krasińskiego łączył Irvinga i saint-simonistów jako dwa różnorodne objawy tego samego faktu epoki rozkładu, w której ludzie „wierzą w koniec świata, jak za czasów barbarzyńskich, lub w nowego Zbawiciela społecznego [3]), jak za czasów

---

[1]) „Le Globe“ 20 lutego 1832, strona 203.

[2]) Irving — w młodości najbliższy przyjaciel młodszego odeń Carlyle'a - przybył jako pastor w r. 1820 do Londynu i niebawem w wynajętej przez siebie kaplicy przy Newman-Street począł gromadzić wyznawców, podbitych siłą jego wymowy, atakującej namiętnie obecne zepsucie i zapowiadającej rychłe przyjście Chrystusa. Ale sława jego zaczęła się dopiero, gdy w grudniu 1831 jeden z członków sekty, Tap in, począł w czasie zebrania mówić w języku nieznanym. Od połowy października 1831 przemowy w języku nieznanym stały się regularną częścią kultu sekty. Przemowy te nazywano utterance'ami od wyrazu angielskiego „utter“ (wygłaszać), zastosowanego w przekładzie angielskim „Aktów Apostolskich“ do daru języków. Te występy w „języku nieznanym“ trwały do roku 1834.

[3]) W miarę potęgowania się charakteru religijnego w saint-simonizmie przybierała ich nadzieja przyszłości coraz bardziej formę wiary w nadejście nowego Zbawiciela, mającego dokonać reformy społecznej, tudzież Mesyasza-kobiety, mającej ugruntować nową moralność. Bardzo charakterystyczny jest pod tym względem artykuł Chevalier'a p. t. „Le bourgeois. - Le révélateur“, zawierający zapowiedź: „Le temps est proche

saint-simonistów, lub w dar języka nieznanego, jak za czasów Irvinga" [1]).

Jeśli przyszły autor „Nieboskiej" w przeciwieństwie do wielu optymistów współczesnych spodziewał się na razie coraz gorszej przyszłości, to utwierdzały go w tem mniemaniu wnioski, wysnuwane z analogii historycznych. Historyczny zmysł romantyzmu chętnie się łączył z niezwykle obfitem stosowaniem analogii. Chateaubriand i pod tym również względem dawał wzór typowy i niebezpieczny; jego dzieło „Essai sur les révolutions anciennes et modernes" całkowicie opiera się na dziwacznem często zestawianiu podobieństw[2]). Ci, którzy śledzili ogólne rysy dziejów, mistrzynię życia widząc w historyi, musieli skłonni być do przeceniania rysów pokrewnych. To też fantastyczny Ballanche utrzymywał, że „moment palingenetyczny, w którym się obecnie znajdujemy, podobny jest pod wielu względami do pierwszego okresu naszej ery; gdy myśl się zwróci ku trzeciemu wiekowi, niepodobna oprzeć się znalezieniu pewnego podobieństwa filozoficznego między tymi wiekami a naszym czasem" [3]). Jeszcze silniej uwydatniał to podobieństwo Michelet w zakończeniu historyi rzymskiej; zaznaczywszy, że trzech wieków potrzeba było, by starożytny, klasyczny bóg natury pokonany został przez chrześcijańskiego Boga duszy, dodał: „Epoka

---

ou aux yeux de tous un homme apparaîtra dont la vue fera tresaillir" les peuples". („Le Globe" 28 marca 1832, strona 350).

[1]) „Alors on croit à la fin du monde comme aux temps des barbares, ou à un second Sauveur social comme au temps des saint-simonistes ou au don d'une langue inconnue comme au temps d'Irving" (Correspondance I, 345, 25 listopada 1831).

[2]) Wpływu tego dzieła nie mogły usunąć ostre uwagi krytyczne, któremi opatrzył je sam autor, gdy przystąpił do nowego wydania.

[3]) „Palingénesie sociale", Oeuvres, tom III, str. 51. — Sam jednak Ballanche w innem miejscu przestrzegał, że zestawienie początków chrześcijaństwa z epoką dzisiejszą opiera się tylko na podobieństwach pozornych. („Essai sur les institutions sociales", Oeuvres, tom II, str. 76).

niepewności, zwątpienia i niepokoju śmiertelnego! Któż byłby myślał wtedy, że miała ona kiedyś powrócić?... Ta druga epoka świata, zaczęta z nastaniem cesarstwa blisko dwa tysiące lat temu — rzecby można, że zbliża się ona ku końcowi. Ach! jeśli tak jest, niechże szybko nadejdzie epoka trzecia i niechaj Bóg nie trzyma nas tak długo w zawieszeniu między światem, co się kończy, a tym, co się nie zaczął jeszcze"[1]).

Zestawienia takie przygotowywały umieszczenie Irydiona w trzecim wieku po Chr. Co więcej — uznając dwie epoki przejściowe w dziejach, zyskiwał Krasiński pojęcie trzech epok świata, z których trzecia ma dopiero nadejść w przyszłości. Niezależnie od Schellinga, Hegla i Cieszkowskiego, rzucony został w umysł poety-myśliciela zarodek jego przyszłej historyozofii.

Chwilowo jednak mniemanie, że wiek dziewiętnasty jest epoką przejścia, podobną do tej, która poprzedziła ostateczny tryumf chrześcijaństwa, było silnem poparciem dla pesymistycznego sądu o najbliższej przyszłości; bo skoro pierwszy czas przejściowy doprowadził do zupełnego rozbicia państwa rzymskiego i w chaosie wędrówki ludów, w morzu krwi i w mrokach barbaryi zniszczył starożytny ustrój i starożytną cywilizacyę i w ruinę zmienił świat, zanim z tryumfem wzniosło się nowe życie — to czyż nie jest prawdopodobne, że i drugi czas przejścia doprowadzić musi do zupełnego zniszczenia wśród walki nieubłaganej?

Nietrudno było znaleść określenie zbiorowe dla pierwiastków wrogich, które miały stanąć do tej walki; narzucała je historya rewolucyi francuskiej, powtarzali je zarówno saint-simoniści, jak Ballanche, jak Lerminier, jak Carlyle: chodziło o walkę przeszłości i przyszłości. Nietrudno też było określić partye, mające wystąpić w imię tych dwu

---

[1]) Michelet „Histoire romaine", Paris 1831, t. II, str. 320.

potęg: przeszłości bronić mogli i musieli ci, którzy z niej wyrośli, na niej opierali znaczenie i przywileje — arystokracya w najszerszem znaczeniu; przeciwko nim stawali ci, którzy znaczenie i prawa dopiero zdobyć mieli, ludzie bez przeszłości i dlatego właśnie ku przyszłości zwróceni — lud w najogólniejszem pojęciu.

Partya przyszłości nie budziła sympatyi młodego poety. Rewolucya francuska okazywała mu ją jako splamioną najgorszemi zbrodniami; nie widział przed ludem innej drogi, prócz drogi krwi [1]. Choć od zaślepienia kastowego daleki, miał niechęć wrodzoną do prostactwa i gminności; jak Alfred de Vigny, skłonny był dzielić ludzi na „nobles et ignobles" — i od tych ostatnich się odwracał. W wyobrażeniach jego, jak w relacyach Reeve'a z Anglii, lud przedstawiał się jako „niski i dziki" [2]. A gdy się przypadkiem we Ferney zetknął z przedstawicielką tego ludu, nasuwał mu się sąd podobny [3]. Tem bardziej budzili niechęć przywódcy partyi przyszłości; z daleka przedstawiali mu się w postaci niesympatycznych saint-simonistów; z bliska stawał przed nim jako wcielenie nowych dążeń człowiek, którego ze wszystkich nienawidził najbardziej — Leon Łubieński [4].

Do arystokracyi zbliżało go samo pochodzenie. Ale bardziej zbliżała do niej młodego romantyka poezya. Coraz wyżej ceniący poezyę wspomnień, jedynie tylko w tej partyi mógł ją widzieć. To był argument, przemawiający za arystokracyą, gdyż słuszności jej nie przyznawał. „Rzuć się w ramiona arystokracyi lub ludu" — mówił Reeve'owi. —

---

[1]) „Pour le peuple je ne vois qu'un moyen de parvenir, c'est le sang". (Correspondance I, 266, 20 października 1831).

[2]) „Un peuple bas et féroce" (Correspondance 1436, 20 stycznia 1832 r.).

[3]) List do Reeve'a z dnia 11 grudnia I, 831 (Correspondance I, 378 – 381).

[4]) Por. zwłaszcza list do Reeve'a z dnia 3 listopada 1831.

„Co do mnie, skłaniam się ku pierwszej, gdyż ma ona wielkość wspomnień... gdyż więcej jest poezyi w jednym jej członku, niż we wszystkich pracowniach Johna Bulla“ [1]. Coś więcej jednak, niż same wspomnienia, stroiło arystokracyę w aureolę poezyi: to właśnie, że jako partya przeszłości zdawała się być skazana na zagładę, to pociągać mogło serce i wyobraźnię.

„Toujours des dieux vaincus embrassant la fortune,
Un grand coeur les défend du sort injurieux:
L'aube des jours nouveaux le blesse et l'importune,
Il suit à l'horizon l'astre de ses aïeux“ [2].

W ten sposób ostatecznie dokonało się socyologiczno-historyczne rozszerzenie filozofii cierpienia. Smutny los Krasińskiego znajdował częściowe wyjaśnienie w solidarności z wiekiem, który jest bolesną epoką przejścia, i w pewnej solidarności z kastą, skazaną na zagładę.

Narzucać się mogło z daleko większą jeszcze siłą dalsze wyjaśnienie: że cierpiał jako członek narodu, skazanego na zagładę. Ale przed wysnuwaniem takiej konsekwencyi bronił się Krasiński.

A trzeba się było bronić własnemi siłami. Ani znana mu filozofia, ani historya nie dawała środków, któreby zdołały ubezwładnić pesymistyczne przypuszczenia co do przyszłości Polski. Filozofia cierpienia, którą sobie przyswoił, uznawała, że dla celów ludzkości konieczna jest często śmierć ofiarna jednostek; czy nie dawało się to prawo zastosować do całych narodów? Historya stwierdzała ciągle, że jedne narody ustępowały miejsca drugim. Niedawno dopiero znikła

---

[1] „Jetez-vous dans les bras de l'aristocratie, ou du peuple. Moi, je penche pour la première, car elle est grande de souvenirs... car il y a plus de poésie dans un seul de ses membres que dans tous les ateliers de John Bull“. (Correspondance I, 267, 20 października 1831).

[2] Leconte de Lisle, „Hypatie“ (Poèmes antiques).

republika, która miała wieki całe świetności największej; w czasie pobytu we Włoszech los Wenecyi budzić mógł smutne refleksye, a wspierał je wyrokiem swym historyk dawnej władczyni morza, Daru. Oto słowa, na których z bolem spoczywać musiało oko Krasińskiego, gdy czytał „Histoire de la république Venise“: „Wenecya... znikła bezpowrotnie; jej lud wykreślony został z listy narodów... Od czasu swej katastrofy, wydana, oddana, nazad wzięta, a ujarzmiona na zawsze, ledwie słyszała słabe głosy, domagające się dla niej litości, ostatniego prawa nieszczęścia“ [1]).

Przeciw stosowaniu pesymistycznych wniosków do Polski wydobywał Krasiński broń wiary. Jej słowami zakończył patryotyczną elegię francuską p. t. „Gwiazda“ [2]); w jej imię twierdził, odczuwając słusznie znaczenie wewnętrznej siły moralnej: „Nie ma tego w myśli Boga, by naród jakiś miał zginąć, dopóki naród ten sam nie przyjmie śmierci... Ze śmierci tylu ofiar wytrysło nowe życie moralne, które długo ożywiać będzie moją ojczyznę. Kiedyś wreszcie dojdziemy do kresu ekspiacyi“ [3]).

A gdy w Wenecyi cisnęły się wspomnienia upadku, polemizował z wyrokiem Daru'a i na przekór historyi wołał: „Wenecya będzie“, w myśli łącząc z tem drugi okrzyk: „Polska będzie“!

Rozumowanie wiodło do rozszerzania pesymizmu jednostkowego na losy narodów, do uogólnienia prawa, że

[1]) Daru „Histoire de Venise“. Paris 1819 t. I, str. 2.

[2]) „Non! au Dieu vengeur et juste ne faisons point d'injure! Si, du haut de son trône, il a permis une éclipse, il ne permettera point un anéantissement“. („Une étoile“, Dzieła t. VI).

[3]) „Il n'est point dit dans la pensée de Dieu, qu'un peuple doive périr, jusqu'au moment où ce peuple n'accepte point lui-même la mort... de morts de tant de victimes a jailli une nouvelle vie morale qui longtemps animera ma patrie... Enfin nous arriverons au terme des expiations“. (Correspondance t. I, 230, 21 września 1831).

ludzie kroku postąpić nie mogą bez walki ciężkiej, a po kilku krokach toną na zawsze w przepaści śmierci. Przeciwko temu rozumowaniu buntowało się przeczucie: „Nie! jakkolwiek dowodzi mi tego rozum, na poparcie biorąc fakty i doświadczenie, jest przecież we mnie coś, co lekceważy fakty i doświadczenie i co mi wpośród zasłon przyszłości okazuje jutrzenkę promienną i świetlaną... Przyjdzie kiedyś czas, gdy zło cofnie się przed dobrem i pięknem“ [1]).

Słowa te, pisane w maju 1832, są najlepszym obrazem stanu, do którego doszła myśl Krasińskiego i który miał być punktem wyjścia dla całego dalszego rozwoju. Dwa pierwiastki stawały do walki: jeden racyonalny, drugi na pozór irracyonalny. Jako obserwator i myśliciel doszedł Krasiński do pesymizmu; z postulatów uczucia i wiary wyłaniał się optymizm i stłumić się nie dał.

Ale terenem optymizmu tego była przyszłość bardzo odległa — czy to chodziło o los całego społeczeństwa europejskiego, czy o los Polski. „Polska będzie“ — mówiła wiara; ale jej los obecny przedstawiał się w najczarniejszych barwach. Autor „Gwiazdy“ nie wahał się wkrótce potem pisać: „Gdzież jest Polska? Jest to wspomnienie“ [2]).

Konsekwencye pesymistycznego poglądu na przyszłość najbliższą szły dalej. Jeśli Krasiński był przekonany, że klęski „wieku przejścia“ są dopiero rozpoczęte, że coraz gorsze, coraz straszniejsze nadchodzić będą nieszczęścia, to nie mógł z zakresu tych przewidywań żałobnych wyłączać Polski.

---

[1]) „Non! quoique ma raison me le prouve en appelant l'appui des faits et de l'expérience, il y a quelque chose en moi qui méprise les faits et l'expérience et qui me montre au milieu des voiles de l'avenir, une aurore radieuse et splendide... Il viendra un temps où le mal reculera devant le bon et le beau“. („A Venise“. Dzieła t. VI, str. 318).

[2]) „Où est la Pologne? C'est un souvenir“. (Correspondance I, 356, 1 grud. 1831).

Powstanie i jego upadek nie wydawały mu się końcem katastrof — raczej początkiem. Rodzaj niebezpieczeństw, grożących jeszcze narodowi wskazywał mu jego pogląd na stosunki europejskie, urobiony pod wpływem wypadków i pisarzy francuskich; w pomoc przychodził sąd jednostronny i niesłuszny o powstaniu, jaki w odległości od kraju urabiał sobie przyszły autor „Nieboskiej".

Ten sam człowiek, który krwią i sercem najbliższy, zadecydował o stosunku poety do powstania i strasznem brzemieniem przeznaczenia zaciążył na zawsze nad jego życiem, rzucił też pierwszy zarodek owego sądu, płodnego w następstwa — jenerał Krasiński. W liście do syna przedstawiał on powstanie nie jako walkę narodową, ale jako walkę społeczną, jako walkę tych, którzy nie posiadają, przeciw posiadającym [1]). W pierwszej chwili syn energicznie protestował przeciw takiemu zdaniu: „Walka to słabych przeciw olbrzymom, poświęconych śmierci przeciw dawnym krzywdzicielom, ludzi pamiętnych, że mieli wielkich przodków, przeciw ludziom, którzy żadnego nie mogą wyliczyć przodka" [2]). Mimo to pogląd ojca pozostawił ślad głęboki. I nie mogło być inaczej; Krasiński zbyt był przesiąknięty przekonaniem o związku historyi polskiej i francuskiej i zanadto zżył się w tym okresie ze światem myśli francuskiej, by módz się oprzeć przekonaniu, że rewolucyjne i społeczne idee francuskie muszą odgrywać rolę ważną w Polsce: a jeżeli w powstaniu istotnie górę wziął francuski duch rewolucyjny, jeśli znacznej części ludzi nie tyle w niem zależało na sprawie narodowej, ile na innych celach — w takim razie nie można było potępiać stanowiska jenerała, w takim razie i ojciec i syn byli usprawiedliwieni.

---

[1]) Kallenbach l. c. I, 263–5.

[2]) Kallenbach l. c. I, 266.

Wkrótce po upadku powstania zyskał Krasiński, jak sądził, dowody, że naprawdę tak się rzecz miała. W gazetach rewolucyjnych warszawskich, które mu dał Łubieński, z goryczą znalazł francuskie teorye z r. 1792; nic w nich polskiego nie widział ani w myślach, ani w stylu [1]). W styczniu 1832 otrzymał list od Konstantego Danielewicza; list ten był wyrazem strasznego zwątpienia i rozczarowania — a powodem takiego stanu było to, co widział w czasie powstania w klubie patryotycznym, z którym był związany [2]).

Teraz znalazł Krasiński winowajców upadku powstania. Ze zdwojoną siłą, właściwą tym, co sami czują wyrzuty sumienia, oskarżał klubistów, zwolenników francuskich idei rewolucyjnych o nieszczęście Polski — oskarżał ich z nienawiścią Polaka i przeciwnika „partyi przyszłości". Zgodnie zaś z przekonaniami o stosunkach Europy całej, wierzył, że upadek powstania bynajmniej nie jest kresem roboty tej partyi, że doprowadzi ona w Polsce do walki klasowej, mającej na celu wytępienie arystokracyi. W tej zaś walce nie mógł mieć wątpliwości co do tego, że klęskę ponieść musi partya, do której należał i on i jego ojciec, „jeden z ostatnich reprezentantów arystokracyi polskiej" [3]). „Kiedy zarzucam wzrok na przyszłość", pisał do Gaszyńskiego, „widzę jedno śmierć dla nas, to jest dla tych, którzy są mojego i twego zdania". I przekonany był, że „rodzaj tej śmierci przyjdzie z Francyi" [4]). Tego samego zaś dnia — 14 lipca 1832 — w liście do Reeve'a dał streszczenie swych poglądów, zaznaczając, że to owoc długich rozmyślań: „Klubiści nas zgubili... Ci nędzni szewcy, przechrzty i krawcy, chciwi pieniędzy, nie wiedzący nic o Polsce i o jej przeszłości... Poza

[1]) List do Reeve'a z 3 list. 1831 (Correspondance I, 291).
[2]) List do Reeve'a z 19 stycznia 1832 (Correspondance I, 424—5).
[3]) „Mon père est un des derniers représentants de l'aristocratie polonaise". (Correspondance I, 366, 6 grud. 1831).
[4]) Listy do Gaszyńskiego, str. 27.

arystokracyą nic niema w Polsce, ani talentów, ani światła, ani poświęcenia. Nasz stan trzeci to marność; nasi chłopi to maszyny. My tylko jesteśmy ludźmi w Polsce... Radykalizm nas podniesie, by nas obalić i zgładzić nas z powierzchni ziemi... Pracujemy na naszą zgubę; mimo to pracujemy: to nasza powinność, a Bóg nas widzi; potem przyjdzie szubienica i wieczność" [1]).

Przyszła walka społeczna wydawała mu się więc nie tylko sprawą ogólno-europejską, ale zarazem najżywotniejszą kwestyą polską. Jednostronny pogląd na powstanie i jego następstwa stał się podkładem dla „Nieboskiej Komedyi".

Równocześnie innego rodzaju jednostronne pojmowanie polskiej walki narodowej dawało początek głównemu problemowi „Irydiona". Jakkolwiek przyświecała Krasińskiemu myśl o zmartwychwstaniu Polski jako celu walk i cierpień [2]), silniej przecież pociągała chwilowo wyobraźnię i serce myśl inna: „Ach! nie pragnę niczego, chcę tylko w godzinie agonii mieć przeczucie, że nieprzyjaciele ojczyzny mojej w gruzy się rozpadną i że kiedyś ludzie marzyć będą nad ich grobami, jak marzyli i przeklinali nad ruinami ludzie wolni, którzy w piasek wgnietli potęgę Rzymu swymi toporami i mieczami" [3]). Zgodnie z dawnemi upodobaniami literackiemi

---

[1]) „Les clubistes nous ont perdus... Ces misérables cordonniers, juifs baptisés et tailleurs avides d'argent, ne connaissant rien de la Pologne et de son passé... hors l'aristocratie, il n'y a rien à Pologne, ni talents, ni lumière, ni dévouement. Notre tiers état est une fadaise; nos paysans sont des machines. Nous seuls nous sommes dans la Pologne... Le radicalisme nous relèvera pour nous abattre et nous effacer de la terre... Nous travaillons à notre perte; pourtant nous travaillons: c'est notre devoir, et Dieu nous voit; puis viendra le gibet, et l'éternité". (Correspondance II, 3).

[2]) „Adam le fou". Dzieła VI, 250.

[3]) „Ah! je ne désire rien; seulement, je veux, à l'heure de mon agonie, avoir le pressentiment que les ennemis de ma patrie s'écrouleront en débris, et qu'un jour on rêvera et on maudira audessus de leurs tombes, comme rêvaient et maudissaient audessus de ces ruines les hommes

i zgodnie ze skłonnością ludzi, bezsilnych w nieszczęściu, żadnego uczucia nie żywił Krasiński z większą siłą, jak nienawiści do wrogów. Bronił też praw tej nienawiści. Gdy Reeve w imię idei chrześcijańskiej potępiał jego nieprzebłagane stanowisko wobec Łubieńskiego, Krasiński odpowiedział apologią nienawiści jako uczucia, które w sercu Polaka jest konieczne: „Kochać Polskę nie wystarcza; bo spytam ciebie, gdzież jest Polska? Jestto wspomnienie; otóż wspomnienie na to się tylko przyda, by marzyć; ażeby działać, trzeba celu lub nadziei, a w naszem położeniu nienawiść jest aniołem światłości, który nas powiedzie do celu“ [1]).

Stosownie do takiego sposobu myślenia Irydion, zamiast postawić warunek: „Mnie wolność Grecyi, tobie duszę moją“ — powie Masinissie: „Mnie Rzym, tobie duszę moją!“ Ale sformułowała się też już w tym okresie myśl etyczna, która odnieść miała ostateczne zwycięstwo; już twierdził Krasiński, że zbrodnia nigdy nie wiedzie do celu [2]).

— Kształtował się szereg zasadniczych problemów, kształtowały się nawet rozwiązania, ale nie przybierały form właściwej konstrukcyi filozoficznej. Z niechęcią odnosił się jeszcze Krasiński do rozumowania, wzgardliwie zwał rozum materyą duszy [3]), przestrzegał przyjaciela przed filozofią Niemców, których nazywał Chińczykami i Hindusami Europy [4]), przejąwszy może od Micheleta niechęć do tej filozofii, której

libres qui enfoncèrent la puissance de Rome dans le sable avec leurs haches et leurs epées!“ („Adam le fou“. Dzieła VI, 248).

[1]) „Aimer la Pologne ne suffit point, car, je vous le demanderais, où est la Pologne? C'est un souvenir; or un souvenir n'est bon que pour rêver; pour agir, il faut un but ou une espérance, et dans notre position, la haine est l'ange de lumière qui nous ménera au but“. (Correspondance I, 356, 1 grud. 1831).

[2]) „Par un crime on n'arrive jamais à rien“. (Correspondance I, 426, 19 stycznia 1832.

[3]) Correspondance I, 114.

[4]) Correspondance I, 333.

historyk francuski zarzucał usypiający panteizm, przemienienie świata w Boga nieruchomego i nieczułego, popieranie narodowego letargu [1]).

Założeń filozoficznych swego poglądu na świat jeszcze nie badał krytycznie. Zmieniły się one o tyle, że Bóg coraz więcej życia i realności nabierał w jego myśli, że uwydatniał się jej kierunek chrześcijański, że za jedyny puklerz wśród zamętu uznawał wiarę w Chrystusa. Zresztą trwał przy spirytualizmie, znajdującym poparcie w filozofii Cousina, przy wierze w świat duchów i w paralelizm świata materyalnego i duchowego, dla którego znajduje formułkę: „Natura jest parabolą świata duchów" [2]). Nadal w sposób romantyczny patrzył na miłość i dochodził do ultra-romantycznych konsekwencyi, odpowiadając na projekt małżeństwa z Henryetą: „Moja ukochana i moja żona nie mogą być jedną osobą" [3]). Wierny też był romantycznemu kultowi jednostek wyjątkowych, który potęgowała zarówno Ballanche'owska koncepcya wielkich inicyatorów, jak Cousin'owska teorya wielkich ludzi; a kreśląc obraz geniusza, wiodącego ku zmartwychwstaniu i zwycięstwu gromady dusz innych, przeczuwał niejako ideę „Króla-Ducha" [4]). Nie mniej był wierny uwielbieniu dla poezyi i poety, ale pogląd jego stopniowo pogłębiał się i wzbogacał w nowe pierwiastki. Koncepcyę poety, który ma posłannictwo wielkie i wierzyć w nie winien, kształtował sobie na obraz i podobieństwo Danta. „Być poetą znaczy skierować swą rzeczywistość obecną ku przeszłości lub przyszłości aż do ostatnich granic możliwych, z jednej strony ziemi ku niebu, z drugiej

---

[1]) Michelet: „Introduction à l'histoire universelle", w charakterystyce Niemców.

[2]) „La nature est une parabole du monde des esprits". (Correspondance I, 234, 29 września 31).

[3]) „Ma bien-aiméc et mon épouse ne peuvent faire un". (Correspondance I, 368, 6 grudnia 1831).

[4]) List z dnia 2 paźdz. 1831. (Correspondance I, 244).

ku pieklu" [1]). Czerpać winien poeta z przeżyć własnych [2]), łączyć zaś musi wyobraźnię i serce; w tem ostatniem żądaniu, którego jasne uświadomienie wywołały braki ówczesnej poezyi francuskiej, opartej na wyobraźni, nie na sercu [3]) — tkwił zarodek poglądu na tragedyę poety, który niebawem miał się stać ośrodkiem myśli i twórczości. Zarazem zrodził się pod wpływem Ballanche'a i Danta inny jeszcze postulat; Ballanche, ideał poety wznoszący niezwykle wysoko, żądał od wieszcza, by odsłaniał tajemnice Opatrzności [4]); Dante zakreślał drogę idealną, wiodąc przez piekło i czyściec do nieba. Krasiński dochodzi do przekonania, że nie wystarczy dawanie poezyi bolu, nieszczęścia i zbrodni; odbija się to na jego sądzie o Shakespearze; zarzuca mu, że jest wielkim poetą Przeznaczenia, nie Opatrzności, że „Romeo i Julia" to poezya cudna wprawdzie, ale poezya zguby [5]). Ciągle jednak Shakespeare i Byron są dlań największymi wyobrazicielami poezyi; przyznaje im cechę, którą już uważa za warunek prawdziwie wielkiej poezyi — głębokie myśli. Ten punkt widzenia staje się teraz wskazówką, gdzie szukać przedewszystkiem poezyi. Dawniej widział ją w niezwykłych losach jednostek i w oso-

---

[1]) „Être poète, c'est pousser sa réalité présente vers le passé ou l'avenir, jusq'aux dernières bornes possibles, de ce côté de la terre vers le ciel, ou de l'autre côté vers l'enfer". (Correspondance I, 106, 23-go czerwca 1831).

[2]) List do Reeve'a z 18 września 1831 (Correspondance I, 209).

[3]) Por. list do ojca, cytowany przez prof. Kallenbacha l. c. I, 278–9, list do Reeve'a z 29 sierpnia 1831 (Correspondance I, 170) i list do Gaszyńskiego z 27 marca 1832. (Listy I, 14); rozwinięcie tego poglądu dał potem Krasiński w liście do jenerała Morawskiego.

[4]) Por. zwłaszcza „Oeuvres" II, 273. Pogląd Ballanche'a na poezyę wywarł ważny wpływ na romantyków francuskich, na Lamartine'a, Alfreda de Vigny i na Wiktora Hugo. Zwrócił na to uwagę Du Prat w swoim szkicu: „Le Romantisme de Ballanche".

[5]) List do Reeve'a z 29 września 1831 (Corespondance I, 236) i z 18 listopada 1831 (Correspondance I, 321).

bistych uczuciach i marzeniach; teraz mówi zgodnie z poglądami Ballanche'a: „Wszędzie, gdzie jest symbol lub idea abstrakcyjna faktów, które dotyczą ludzkości całej, tam jest wielkość i poezya“ [1]).

Ten nowy ideał poezyi zrealizować miała „Nieboska Komedya“ i „Irydion“.

---

[1]) „Partout où il y a symbole ou idée abstraite des faits de l'humanité, là il y a grandeur et poésie“. (Correspondance I, 333, 21 list. 1831).

## II.

Tragikiem pomysłowym okazało się życie, wprowadzając Zygmunta Krasińskiego w owo położenie bolesne, w jakiem się znalazł podczas ostatnich miesięcy roku 1832 i pierwszych miesięcy 1833 w Petersburgu. To też potęgował się rozstrój fizyczny i we znaki się dawał rozstrój moralny. Z głuchą siłą wgryzało się poczucie daremności wysiłków [1]); im dłużej żył ten człowiek zbolały, zagrożony ślepotą, który ledwie lat dwadzieścia jeden ukończył, tem bardziej dziwił się, że może żyć [2]). Powrót do Warszawy, pobyt w Wiedniu, w Krakowie i we Włoszech nie zdołały przeciwdziałać należycie niszczącemu wpływowi petersburskich miesięcy. Wśród wspaniałości wiecznego miasta trwało dręczące uczucie próżni moralnej – dopóki nie zapełniła serca nowa namiętność.

A jednak był ten okres cierpień okresem zwycięskiego pochodu myśli i twórczości.

Chory, odcięty od świata, doznał zapładniającego wpływu samotności, mędrców mistrzyni. „Nauczyłem się myśleć", pisał Reeve'owi 1 listopada. – „Teraz upajam się, myśląc silnie, idąc tokiem rozumowania" [3]). Zaszła więc zmiana ważna od czasu, gdy rozumowania nienawidził.

---

[1]) „Fatigue, soif, douleurs, efforts, tout en vain". (Correspondance II, 40, 1 marca 1833).

[2]) „Plus je vis, plus je m'étonne de pouvoir vivre" (j. w. str. 42). Charakterystyczny dla nastroju petersburskiego jest też utwór o pielgrzymie, posłany Reeve'owi 27 list. 1832.

[3]) J'ai appris à penser... maintenant je m'enivre en pensant fortement, en suivant un raisonnemont". (Correspondance II, 15).

Niebawem sam scharakteryzował epokowe znaczenie miesięcy petersburskich. „Praca wielu lat dokonała się we mnie“ [1]).

Była to praca samodzielna, dobywanie problemów z głębi własnych przeżyć i rozwiązań z głębi własnej myśli. Inne czynniki, inne wpływy odgrywały tylko rolę pomocniczą.

Wpływy lektury [2]) częściowo dalej szły w dotychczasowym kierunku. Rozczytywanie się w biblii umacniało chrześcijański tok myślenia. Do Ballanche'a i Cousina ponownie wrócił Krasiński. Nadto poznał dwu nowych przedstawicieli myśli francuskiej, która ciągle jeszcze była mu najbliższa.

Jeden z nich, Damiron, umiarkowany reprezentant reakcyi spirytualistycznej i religijnej przeciw duchowi w. XVIII, nie przynosił wielu myśli oryginalnych; ale charakteryzując filozofów francuskich XIX w. [3]), zwracał uwagę na systemy i kwestye, które dla rozwoju poglądów Krasińskiego nie były bez znaczenia — zwłaszcza na znaczenie doktryny grzechu pierworodnego u de Maistre'a i Saint-Martina.

Znacznie wybitniejszą osobistością był drugi pisarz, Edgar Quinet. Jego „Ahasverus“ [4]) dawał próbę najśmielszą i w pomyśle gigantyczną, by rozwój wieków ująć w szereg syntetycznych, fantastycznych rysów i całą ludzkość cierpiącą postawić w obliczu myśli Bożej. Szkic „L'avenir des reli-

---

[1]) „Le travail de plusieurs années s'est opéré en moi“. (Correspondance II, 34, 5 lut. 1833).

[2]) „J'ai lu cet hiver Ballanche, Damiron, Quinet; puis j'ai lu la Bible“. (Correspondance II, 31, 20 stycznia 1833).

[3]) „Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle“ (2 ed. Paris 1828). Z jego eklektycznego „Cours de philosophie“ mógł Krasiński znać tom I („Psychologie“, ogłoszona w r. 1831).

[4]) W tym czasie mógł Krasiński znać tylko wyjątki, drukowane w „Revue de deux mondes“.

gions" [1]) przedstawiał historyę jako rozwijanie idei Boga w różnych formach i miejscach.

Dla ostatecznego sformułowania się poglądu, któremu miał dać wyraz koniec „Nieboskiej", ważna mogła być rzecz „De l'Allemagne et de la Révolution" [2]). Mówił w niej Quinet nie tylko o nowym rozwoju Niemiec, ale także o stanie Francyi, o koniecznej walce monarchizmu i demokracyi. Występował w imieniu nowej arystokracyi, która zajęła teraz miejsce przedrewolucyjnej, i smutny los jej zapowiadał: „Staramy się według sił znieść brzemię epoki; ale nie mamy na to ani siły ludu dzisiejszego, ani żelaza dawnej szlachty. Cóż nam więc pozostaje? Oto przygotować się, by zginąć z godnością" [3]). Przeczuwał, że jak władza arystokratyczna i władza monarchiczna, tak też nowa władza demokratyczna upadnie, „ażeby dopełniły się wszystkie fakty społeczeństwa nowożytnego i wyczerpały wszystkie rozwiązania i by na gruzach wszystkich form ugruntował się porządek nowy, nad którego wytworzeniem świat pracuje, a którego obecnie nikt nie potrafi ani określić ani przewidzieć" [3]).

Wszedł jednak Krasiński w tym czasie w nowy świat myśli — w świat myśli niemieckiej. Przyczynił się do tego zapewne pobyt we Wiedniu; głównie jednak podnietę dał, jak się zdaje, i przez czas jakiś był pośrednikiem Reeve.

Podczas pierwszego okresu przyjaźni z Krasińskim Reeve podobnie, jak przyjaciel jego, obok literatury angielskiej znał przedewszystkiem francuską. W Anglii zaprzyjaźnił

---

[1]) „Revue de deux mondes", 1831, III.

[2]) „De l'Allemagne et de la Révolution" Paris 1832 (ogłoszone też w „Revue de deux Mondes"). — Nadto mógł wtedy Krasiński znać Quineta: „De la Grèce moderne et de ses rapports avec l'antiquité" (1831, z dołączeniem „De la nature et de l'histoire dans leurs rapports avec les traditions relig. et épiques"), a z artykułów w „Revue de deux Mondes" „De la Révolution et de la philosophie" i „De l'art en Allemagne".

[3]) Strona 41—42.

się z Carlylem, który oddziałał nań ogromnie silnie. „Ten Carlyle to człowiek, którego ci przytaczać będę w każdej chwili“ [1]) — pisał Krasińskiemu.

Carlyle'owi w poszukiwaniu ideałów, w wewnętrznej walce o światopogląd, drogę wskazała literatura niemiecka. Kant dał mu broń przeciw materyalizmowi; Schiller pociągnął go ku sobie męskim idealizmem; wreszcie w Goethem i to zwłaszcza w starym Goethem znalazł ideał najwyższy człowieka i pisarza i chciwie chłonął w siebie treść jego dzieł i z radością utrzymywał stosunki listowne z uwielbianym poetą; romantycy niemieccy zajęcie w nim wzbudzili nowymi pierwiastkami poezyi, a Jean Paul poddał mu formę dziwacznie głębokiego dzieła o „filozofii sukien“ i jej autorze, „Sartora Resartusa“.

Jako biograf, krytyk, tłumacz i twórca, przyswajał Carlyle narodowi swemu zdobycze ducha niemieckiego; to był jeden z głównych jego czynów i jedna z zasług najważniejszych. Jest więc rzeczą całkiem naturalną, że zaprzyjaźniwszy się z Carlylem, nabrał Reeve szacunku dla myśli niemieckiej i postanowił na dalsze studya wyjechać do ojczyzny Goethego.

Gdy po długiem niewidzeniu ponownie spotkali się w roku 1832 dwaj młodzi przyjaciele genewscy, wtedy Reeve stosownie do zapowiedzi swojej niewątpliwie wspominał nieraz poglądy Carlyle'a i budził w Krasińskim chęć bliższego poznania literatury niemieckiej; jeszcze silniejszą zaś podnietę dawać musiały listy jego, pisane z Monachium.

Kiedy Reeve dalej kształcił się w Monachium, w listach Krasińskiego pojawia się pierwszy dowód głębszego zajęcia się literaturą niemiecką. List z dnia 17 listopada zawiera wzmianki o „Fauście“, o „Phantasusie“ Tiecka i o „Nibe-

---

[1]) „Ce Carlyle est un homme que je vous citerai à tout moment“. (Correspondance I, 443, 14 lut. 1832).

lungach" [1]). Niebawem Goethe wzniósł się w pojęciu jego ponad Shakespeare'a i Byrona, w jego „Fauście" uznał realizacyę owego ideału poezyi, które mu wskazał Dante i Ballanche i w imię którego krytykował Shakespeare'a. „Koniec „Fausta" daje mi dowód, że Goethe był prawdziwie wielkim poetą, większym niż sam Byron... Goethe zrozumiał wszechświat, zrozumiał walkę dobrego i złego, i kazał tryumfować dobremu" [2]).

Tymczasem z listów Reeve'a poznawał innych wielkich Niemców.

Od lat kilku Monachium stało się dzięki królowi Ludwikowi pierwszorzędnem środowiskiem kultury. Uniwersytet monachijski od razu zyskał wielkie znaczenie. Dwaj główne profesorowie byli tego powodem: Schelling i Görres. O jednym i drugim donosił Reeve przyjacielowi w wyrazach pełnych uwielbienia, któremi darzył też niemniej hojnie pełną wdzięku, inteligencyi i subtelności żonę Schellinga, Paulinę [3]).

W listach (niestety nie dochowanych) zaznajamiał Krasińskiego z systemem Schellinga. A informacye te lepiej dawały poznać myśli filozofa, niż jego dzieła drukowane. System bowiem, który wyznawał Schelling w tej epoce i przedstawiał w wykładach monachijskich, różnił się wielce od filozofii identyczności i natury, ujętej w dziełach, które napisał w okresie młodości. Już podczas pierwszego pobytu w Monachium (1806—12) dokonał się zwrot zasadniczy, ale przez długie lata tylko ułamki pomysłów ukazywały się w druku [4]).

---

[1]) Correspondance II, 19.

[2]) „La fin de Faust me prouve que Goethe a été véritablement un grand poète, plus grand que Byron lui-même. Goethe a compris l'univers, la lutte du bien et du mal et a fait triompher le bien". (Correspondance II, 43, 4 kwiet. 1833).

[3]) Por. list Krasińskiego z 30 list. 1832.

[4]) Mianowicie: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit" (Philosophische Schriften, Landshut 1809) i „Die Gottheiten

Coraz bardziej zagłębiając się w kwestye religijne i w tajemnicze objawy życia psychicznego, zastanawiając się nad problemami wolności woli i genezy złego, dochodził Schelling do filozofii religijnej, którą określał jako „pozytywną filozofię“. Obejmowała ona filozofię wolności, mitologii i objawienia, starała się uchwycić życie w jego płynności i celowości rozwojowej i świat wyjaśnić jako dzieje rozwoju idei Bożej.

O systemie Schellinga, o jego ideach co do upadku człowieka i rozwoju ludzkości i co do prawd, zawartych w mitologii, musiał Reeve udzielać wiadomości jasnych a entuzyastycznych, skoro pod ich wpływem wytworzył sobie Krasiński zupełnie nowy sąd o filozofii: „Cousin, par Francyi, i Ballanche“, pisał, odpowiadając na list Reeve'a o Görresie i Schellingu, „to dwaj złodzieje, którzy okradli Schellinga i innych Germanów“ [1]).

Sąd ten trafny co do Cousina, mniej sprawiedliwy względem Ballanche'a, wymieniał obok Schellinga ogólnikowo innych Niemców. Czy wiedział już wtedy Krasiński o stosunku Cousina do Kanta i Hegla, czy dowiedział się już może o mistycznych teoryach Baadera, również wykładającego w Monachium — na to odpowiedzieć trudno; w każdym razie, pisząc zdanie owo, raczej na wrażeniu oparte, niż na dokładniejszem poznaniu, miał zapewne na myśli także drugiego profesora, na którego Reeve mu zwrócił uwagę, Görresa.

Niegdyś namiętny wielbiciel poetycznej przeszłości niemieckiej, potem publicysta płomienny, groźny dla wielkiego Napoleona, jeden z głównych pionierów odrodzenia naro-

von Samothrake“ (Stuttgart 1815) tudzież polemika z Jacobim. Zarodki nowego systemu tkwią już właściwie w szkicu „Philosophie und Religion“ z r. 1804.

[1]) „Cousin, pair de France, et Ballanche sont deux voleurs de Schelling et autres Germains“. (Correspondance II, 26, 30 listop. 1832).

dowego, rewolucyonista za młodu, na starość rzecznik katolicyzmu, mistyki i reakcyi — znalazł się Görres w Monachium jako profesor historyi powszechnej. Mimo pewnych poglądów dziwacznych (jak stosowanie mistycznej siódemki do dziejów), wywierał wrażenie niemałe siłą wymowy i ujmowaniem ogólnej religijnej treści historycznych wypadków.

Poznawał tedy Krasiński coraz to szersze horyzonty myśli. Mimo to zawsze zachowywał nieufność względem filozofii, zrozumiałą u człowieka, który czuł już dręczącą siłę problemów, a który liczne systemy filozoficzne znał, ale samodzielnie nie przemyślał jeszcze żadnego. Skarżył się na to, że są dowody na wszystko, na materyalizm, idealizm, mistycyzm, a pewności niema żadnej [1]). Rychłe rozczarowanie, które nastąpiło po zachwytach początkowych Reeve'a, musiało wzmocnić ponownie niechęć względem filozofii niemieckiej, którą zaczynał powierzchownie poznawać; wracały dawne przestrogi: „Nie umieszczaj serca tam, gdzie są tylko formułki i frazesy, a niema uczucia i myśli“ [2]).

Sceptycznie zapatrywał się na samą metodę filozoficzną. Miał wrażenie, któremu często oprzeć nie mogą się ci, co jako widzowie śledzą systemy — że droga ściśle rozumowa, droga logicznego, dyalektycznego snucia, nie wystarcza ani dla dania podstaw filozofii, ani dla osiągnięcia jej ostatecznych rezultatów. Bo jeśli filozofia cel swój osiąga, wynikiem jej winno być niewzruszone przeświadczenie — a takie przeświadczenie, taka pewność jest czemś więcej niż rozumowym faktem, jest faktem ogólno psychicznym z bardzo silną przymieszką pierwiastków uczuciowych; jeżeli postulaty uczucia

---

[1]) „Nous avons des preuves pour tout, pour le matérialisme, pour l'idéalisme, pour le mysticisme, et nous n'avons de certitude en rien“. (Correspondance II, 40, 1 marca 1833).

[2]) „Ne placer pas vorte coeur là où il n'y a que formules, que phrases, et ni sentiment ni pensées“. (Correspondance II, 54, 19 grud. 1833 r.).

sprzeciwiają się temu, do czego doszła droga rozumowa, wtedy trwa mimo wszelkich argumentów stan zawieszenia, niepewności — cel filozofii zostaje nieosiągnięty, gdyż łatwiej człowiekowi wierzyć przeciw argumentom rozumu, niż przeciw instynktowi uczucia. Nie koniec na tem; punkt wyjścia filozoficznych badań również niema charakteru czysto rozumowego; jeśli nie nigdy, to w każdym razie prawie nigdy nie przystępuje filozof do rozwiązywania problemów z samemi tylko założeniami logicznemi, bez żadnej myśli uprzedniej; wiedzie go zwykle ku badaniom pomysł gotowy, występujący w umyśle w formie, zbliżonej do poetyckiego natchnienia, a kierowany postulatami uczucia równie silnie, jak dyspozycyami intelektualnemi; cały tok badań i rozumowań wiedzie tylko albo do zbicia albo do sprawdzenia, względnie zmodyfikowania pierwotnego pomysłu; w pierwszym wypadku rezultat jest negatywny, w drugim przeczucie zmienia się w pewność, następuje racyonalne uzasadnienie i utrwalenie przeświadczenia, któremu podstawę potrzebną dały z góry postulaty uczuciowe. Tak więc na początku i u kresu rozum występuje w związku najściślejszym z innymi pierwiastkami lub nawet w zależności; jego terenem wyłącznym jest tylko droga, wiodąca ku kresowi.

Krasiński więc trafnie ujął ów fakt znaczenia pierwszorzędnego, uznając myśl za środek między niejasnem uczuciem prymitywnem i jasnem uczuciem końcowem, za pracę analityczną, której źródłem jest uczucie i celem również uczucie — czucie tego, co się całkowicie zrozumiało poprzednio [1]).

---

[1]) „La pensée n'est qu'un juste milieu entre le sentiment primitif, obscur, et le sentiment final, plein de clarté; la pensée est une élaboration, une analyse, un travail, qui a pour origine le sentiment, et pour but le sentiment encore. La dernière perfection, c'est de sentir, ce qu'on a compris antérieurement". (Correspondance II, 55, 19 grud. 1833).

Sam zaś, zadość czyniąc swym skłonnościom, które oddawna już kazały mu nie przedstawiać przejść ni stopniowań, ale podawać rezultaty, określał jako zadanie najwyższe myśliciela: „Ogłaszać ludziom pod formą natchnienia to, co się zebrało w ciągu lat długich w pocie czoła“ [1]).

Tę zasadę przewodnią, której wierny miał być w swej twórczości, wtedy właśnie po raz pierwszy wcielał w życie w sposób najdoskonalszy: list, podający pogląd na filozofię zawierał też — streszczenie Nieboskiej Komedyi“.

Stanowisko sceptyczne wobec metody rozumowej opierało się zwycięsko wpływowi nowego przyjaciela i towarzysza nieodłącznego, jakby stworzonego na to, by dzielić pracę myśli filozoficznej — Konstantego Danielewicza. Bystry w obserwacyach i sądach, z marzeń i iluzyi wyleczony w sposób bolesny, obdarzony zdolnościami artystycznemi, ale pozbawiony zmysłu poetyckiego, nie bez pewnej oschłości umysłu, miał Danielewicz znaczną znajomość filozofii i wielką zdolność systematycznego, abstrakcyjnego my-

---

[1]) „Annoncer aux hommes sous forme d'inspiration, ce qu'on a rassemblé pendant de longues années à la sueur de son front“ (j. w.). — Znaczenie pierwiastków irracyonalnych filozofii, przedstawione wyżej, a sformułowane w poglądzie Krasińskiego, ujął w sposób najbardziej wyrazisty Bergson i wysnuł z tego skrajne — zbyt daleko idące — konsekwencye, uznając za istotną treść filozofii to właśnie, co jest wypływem nie rozumowych badań, lecz intuicyi. „Il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelques unes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition. La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour q .e l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse... L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit“. („L'Évolution créatrice“ Paris 1907, str. 260).

ślenia [1]). Mimo wybitnych różnic, istotne pokrewieństwo duchowe łączyło poetę z nowym mentorem; to też pod niejednym względem wspólnie i zgodnie rozwijały się ich poglądy.

Niezadowolenie ze znanych systemów filozoficznych przy równoczesnem przyznawaniu, że i materyalizm i idealizm i mistycyzm mają za sobą silne dowody, nie wyraziło się w samem tylko sceptycznem, negatywnem stanowisku. Próbował Krasiński, czy nie dałoby się drogą kompromisową — jakby nowy eklektyzm tworząc — dojść do wyniku, że istotnie i materyalizm i idealizm i mistycyzm podają prawdę, a są tylko ujmowaniem rzeczywistości z odmiennego punktu widzenia. Zasadnicze pytanie było: czy świat da się wyjaśnić przez same tylko prawa mechaniczne lub przez same tylko prawa duchowe i czy dostateczność jednego wyjaśnienia wyklucza prawdziwość drugiego? Krasiński uznawał, że i jedno i drugie wyjaśnienie zjawisk świata mogłoby wystarczyć — ale pozorna dostateczność mechanicznego tłumaczenia nie jest bynajmniej dowodem, jakoby nie istniały przyczyny pozamechaniczne, które przeczuwa instynkt mistyczny; ta dostateczność wynika tylko z nieścisłości, niedokładności naszego rozumu, który zadowala się obliczeniem i określeniem approksymatywnem — jak approksymatywne jest właściwie obliczenie ciężaru butelki, nie liczące się z wagą zawartego w niej powietrza [2]); dla celów praktycznych to obliczenie wystarcza — ale niechaj nikt z niego nie wysnuwa wniosków dalekich — czy o braku powietrza w butelce, czy o braku przyczyn pozamechanicznych w świecie.

Na tej podstawie formułuje Krasiński po raz pierwszy oryginalnie przemyślany ogólny światopogląd: „Rozmyślałem nad tym światem w całej jego organizacyi; odkryłem prawa

[1]) „Pensant profondément, et pouvant arriver par la pensée à une immense abstraction". (Correspondance II, 52, 20 kwiet. 1833).

[2]) Correspondance II, 36, 5 lutego 1833.

niewzruszone, mechanizm całkowity, koła i liny, jednem słowem całość matematyczną"... ale nadto „coś więcej, jakieś działanie bezpośrednie, jakąś myśl czysto duchową, może ducha jakiegoś, może anioła, i to jest właśnie, co nazywam życiem... to drugie życie jest na wskróś mistyczne. Każde zdarzenie, każde zjawisko, wytłumaczyć można wyłącznie przez jedną z tych dwu metod... i myślę, że w każdej chwili jest we wszechświecie przetwarzanie, przelewanie wzajemne tych dwu rodzajów życia" [1]).

Nowa teorya, niezupełnie jasna, ujęta raczej poetycznie niż filozoficznie, wiązała się organicznie z dawnem uznawaniem paralelizmu świata materyalnego i duchowego, z dawnymi poglądami dualistyczno-spirytualistycznymi, które umocniła świeżo lektura Cousina i Platona. Zawiera jednak ta teorya pierwiastki całkiem nowe. Podstawą jej jest zastanawianie się nad pojęciem życia, które odtąd w filozofii Krasińskiego nabiera pierwszorzędnego znaczenia. Nazywając życiem przedewszystkiem czynnik pozamechaniczny, stawał Krasiński na terenie witalizmu. Górę brał wówczas ten kierunek nad mechanizmem, głoszonym przez wiek XVIII, a mimo, że wnet nadeszła silna fala materyalizmu, zwyciężyć go nie zdołała i Hartmann mógł w czasach najnowszych zapowiadać stanowcze przyszłe zwycięstwo witalizmu[2]). Zda-

[1]) „J'ai pensé aussi à ce monde dans toute son organisation; j'y ai découvert des lois imperturbables, un mécanisme complet, des roues et des cordages, en un mot un tout mathématique"... „quelque chose de plus, une action immédiate, une pensée toute spirituelle, peut-être un esprit, un ange et c'est ce que j'ai appelé la vie... cette autre vie est toute mystique. Chaque événement, chaque phénomene, peut être expliqué exclusivement par l'une de ces deux méthodes... et je pense qu'à chaque moment il y a dans l'univers une transformation, une transfusion de ces deux vies l'une dans l'autre". (Correspondance II, 35–6, 5 lut. 1833).

[2]) E. v. Hartmann „Philosophie des Unbewussten" na wielu miejscach. — Dzisiejszy stan badań biologiczno-filozoficznych (neo-lamarkizm, teorya Bergsona) stwierdza słuszność tej zapowiedzi.

nie Krasińskiego, mimo zabarwienia poetyczno-mistycznego, nawet sposobem sformułowania przypomina sądy wybitnych witalistów nowszych, czy to Claude Bernarda teoryę o „influence vitale“, występującej obok „cause exécutive [1]), czy słowa Ottona Liebmanna, że do mechanizmu i chemizmu dołącza się w objawach życia „ein rätselhaftes Plus“ [2]).

Krasiński jest jednak nie tylko witalistą „Działania bezpośredniego“, „życia“, nie ogranicza bynajmniej do zjawisk organicznych, ale stosuje je do wyjaśnienia wszystkich zjawisk. Zbliża się w ten sposób do Schellinga, który życie uczynił ośrodkiem swej filozofii natury i twierdził, że wszystko jest uduchowione. Ponieważ Krasiński mówi o działaniu bezpośredniem, które pojmować mógł tylko jako znane nam z doświadczenia wewnętrznego działanie woli, ponieważ nie waha się używać określenia „duch, anioł“, widocznie więc przyznawał mistycznemu pierwiastkowi życia świadomą wolę i osobistość. Można tedy powiedzieć, że skłaniał się ku panpsychizmowi spirytualistycznemu. Przytem, chociaż płynne, jak się zdaje, były dlań granice między życiem mechanicznem a duchowem, trwał na stanowisku wyraźnego dualizmu.

Dualistyczny jego pogląd nie poprzestawał na dodaniu równoległej strony duchowej w świecie materyalnym. Dawne chrześcijańsko-platońskie wyodrębnienie duchowego zaświata utwierdziło się skutkiem rozczytywania się w Platonie, który dzięki przekładowi Cousina zaczął wtedy wywierać wpływ ponowny [3]). Po platońsku brzmi zdanie: „Na tej ziemi nigdzie ideałów niema, są tylko one w sercu naszem jako przeczucia

[1]) „Revue de deux Mondes“ 1865 LVIII.

[2]) „Zur Analysis der Wirklichkeit“ 3 Aufl. 1900.

[3]) Ponowne wskrzeszenie Platona jest jednym z ważnych faktów, które wiążą się z prądem idealistyczno-romantycznym. W Niemczech czynu tego znacznie wcześniej od Cousina dokonał w sposób świetny Schleiermacher.

i w niebie jako rzeczywistość, ludzkie zaś życie oddane analizie potu i krwi"[1]).

Skąd jednak owe przeczucia, niejednokrotnie będące źródłem udręczeń? Platon dawał wyjaśnienie, przyjmując preegzystencyę dusz i anamnezę — przypominanie sobie tego, co dusza przed urodzeniem widziała w świecie idei. Krasiński w preegzystencyę wierzył; żądał od poezyi, by mówiła „o wspomnieniach tego, co poprzedziło nasze przybycie na ziemię"[2]). Na innej jednak teoryi opierał się, by wytłumaczyć przeczucia ideałów — na chrześcijańskiej doktrynie grzechu pierworodnego.

Już w Ballanche'u znalazł wyzyskanie jej, by wyjaśnić dążenie człowieka do udoskonalenia. Potem — jeśli nie z dzieł oryginalnych, to przynajmniej ze streszczeń Damirona — poznał dwa systemy, przyznające wagę największą upadkowi człowieka: de Maistre'a i Saint-Martina. Damiron przytaczał słowa francuskiego mistyka o wpływie, jaki stan z czasu przed upadkiem grzechowym wywarł na ludzkość upadłą: „W tym stanie odrzucenia, w którym człowiek pełzać musi skutkiem wyroku skazującego... zachowuje on silniej lub słabiej wspomnienie swej chwały, żywi silniej lub słabiej pragnienie, by wznieść się do niej ponownie"[3]). Słowa młodego myśliciela polskiego brzmią jakby powtórzenie; wierzy on, że marzenia nasze nie tylko są odblaskiem wyższego świata, ale zarazem wspomnieniem praw, które władały przed upadkiem człowieka; wrócą one, „gdy przeznaczenie nasze będzie dopełnione; w obecnym stanie marzenia i złudzenia są symbolami"[4]).

Umieszczenie stanu chwały, stanu rajskiego zarówno u początku, jak u końca drogi ludzkości, pozwalało pogodzić

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, 33, 7 lipca 1833.
[2]) Listy do Gaszyńskiego I. 45, 17 stycznia 1834.
[3]) „Essai sur l'histoire de la philosophie" I, 344.
[4]) Correspondance II, 46, 7 kwietnia 1833.

starożytny i chrześcijański pogląd, który doskonałość upatrywał w najodleglejszej przeszłości, z nowo tworzącym się poglądem ewolucyonistycznym, przenoszącym udoskonalenie w przyszłość. Wierze w doskonalenie się ludzkości, przejętej z piśmiennictwa francuskiego, został poeta wiernym: ewolucyonistycznie pojmował historyę; Schelling, Goerres i Quinet utwierdzili go w poglądzie, który znalazł był u Fryderyka Schlegla [1]) — że treścią główną historyi jest „postęp rodu ludzkiego ku Bogu, rozwinięcie jego władzy przeczuciowej, jego nadziei w nieśmiertelność“ [2]). Nie przeszkadzało jednak to przekonanie faktowi, że bynajmniej nie przypisywał ogółowi ludzkiemu dążeń świadomych; dawna romantyczna pogarda ogółu przeszła w sąd oparty na obserwacyi i rozmyślaniu, ale nie mniej ujemny i pesymistyczny. Zanim psychologia tłumu stała się przedmiotem badań naukowych, odkrył poeta niektóre smutne jej prawdy. „Niech mi Bóg przebaczy, żem doszedł do wniosku, poniżającego dla ludzkości: że mianowicie masy mają tylko żądze, a nie czynią nigdy użytku z rozumu, że człowiek jest wszystkiem... ludzie są niczem“ [3]). „Jeżeli człowiek jest istotą wolną, ludzkość przeciwnie jest zwierzęciem, pędzonem przez instynkt“ [4]).

— Problem życia, będący podstawą nowego światopoglądu, z innego jeszcze stanowiska zajmował młodego poetę — nie tylko jako myśliciela, lecz także jako artystę. W swej teoryi życia już stwierdził jego nieuchwytność; bo nieuchwytnem musi być owo życie mistyczne, jeśli możliwe jest

---

[1]) W jego „Historyi literatury“, w której Schlegel nacisk kładzie na rozwój wiary w Boga i w nieśmiertelność duszy.

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 46, 17 stycznia 1834.

[3]) „Dieu me pardonne d'être arrivé à une conclusion degradante pour l'humanité: c'est que les masses n'ont que des appetits et ne font jamais usage de la raison, que l'homme est tout... les hommes ne sont rien“. (Correspondance II, 34, 5 lutego 1833).

[4]) „Si l'homme est un être libre, l'humanité est un animal qui court par l'instinct.“ („Correspondance II, 65, 20 marca 1834).

approksymatywne obliczanie rzeczywistości bez jego uwzględnienia. Ale może nieuchwytne jest tylko dla matematycznego myślenia? Może są inne środki, które pozwalają na jego ujęcie? Może dostępne jest ono w całej pełni dla sztuki, bliższej jego zdrojowi wiecznemu, niźli myśl abstrakcyjna?

Oto odpowiedź Krasińskiego: „Obraz, statua, słowo, znak, to zawsze to samo: moment życia, wstrzymany w pochodzie i tknięty natychmiast znieruchomieniem i śmiercią. Człowiek nie może się wyrazić inaczej, jak tylko przez rzeczy martwe. Otóż każdy z tych sposobów wyrażania jest fałszem, ponieważ zadaniem jego jest przedstawiać życie, a sam jest tylko trupem“ [1]).

Słowa te mógłby włączyć do swego dzieła filozof niewspółmierności życia i inteligencyi, Bergson...

Kto z bystrością taką odkrywał niedostateczność, tkwiącą w istocie wszystkich środków artystycznych [2]), czyż mógł sztukę słowa darzyć nadal tem uwielbieniem, jakiem go dla niej napoiła atmosfera romantyzmu?

To też dokonywał się przełom w stosunku do poezyi; ale wywołały go nie tyle rozmyślania nad niedostatecznością środków wyrazowych, ile ostateczne ukształtowanie nowego ideału etycznego.

---

[1]) „Un tableau, une statue, un mot, un signe, c'est toujours la même chose: un instant de vie arrêté dans son passage et frappé, tout de suite, d'immobilité et de mort. L'homme ne peut s'exprimer que par des choses inanimées. Or donc chacune de ces expressions est une fausseté, puisqu'elle est chargée de représenter la vie, et elle n'est elle même qu'un cadavre“. (Correspondance II, 41, 1 marca 1833).

[2]) Wyrażenie to jest może trochę nieścisłe. Krasiński w przytoczonym ustępie jednego środka wyrażania nie wymienił — tonu muzycznego. Istotnie też najtrudniej byłoby tę teoryę zastosować do muzyki. Muzyka, której istota oparta jest na ustawicznej, niewstrzymanej zmianie w czasie, ze wszystkich sztuk najbliższa jest płynności życia i jest jego najwierniejszym wyrazem. Zwrócił na to uwagę sam Krasiński w liście do Gaszyńskiego z dnia 9 stycznia 1837. (Listy I, 103).

Sam odczuwał to jako początek nowej fazy życia — i z tego punktu widzenia dwukrotnie mówił Reeve'owi o nowym ideale. Dotąd — mówi, posługując się nieco Ballanche'owską genealogią ludzkości — byli Tytanami, istotami pełnemi siły, instynktu i nadziei, co żyją dlatego, że żyją, a nie dlatego, że pracują; teraz stać się mają ludźmi, to jest istotami myślącemi, walczącemi i pracującemi w pocie czoła bez ziemskich nadziei [1]). Dotąd starali się być istotami poetycznemi, teraz mają stać się istotami moralnemi. Czeka ich i na tej drodze poezya ogromna, ale różna od tej, która przyświecała młodzieńczym marzeniom — poezya, która tkwi w poczuciu, że się spełnia swój obowiązek wśród mroków, wśród zapomnienia, bez uznania, że się trudzi bez myśli o jakiejkolwiek ludzkiej nagrodzie, o jakiemkolwiek szczęściu, bez zrozumienia nawet ze strony drugich — bo ludzie nigdy nie żrozumieją człowieka [2]).

A trud ten poniesiony ma być dla drugich, dla społeczeństwa; bo choć „człowiek jest wszystkiem, a ludzie są niczem", człowiek winien się zawsze poświęcać dla ludzi [3]). To jest nauka chrystyanizmu. A że chrześcijańskość staje się dla Krasińskiego kryteryum prawdy i wartości, przeto odrzuca przypuszczenie, które mu nasuwał jego pogląd na ogół, jakoby wartość miała tylko jednostka ludzka, nie ludzkość; chrystyanizm przecież i w niebie uznaje społeczność; na tem polega możność korzystania z zasług obcych, „reversibilité" [4]). W życiu doczesnem zaś, na służbie dla społeczeństwa polega głównie próba jednostki [5]). „Każda jednostka winna być Kur-

---

[1]) List do Reeve'a z dnia 21 list. 1832 (Correspondance II, 21).

[2]) List do Reeve'a z dnia 25 stycznia 1833 (Correspondance II, 32–33).

[3]) List do Reeve'a z dnia 5 lut. 1833 (Correspondance II, 34).

[4]) Ulubione pojęcie de Maistre'a i Ballanche'a.

[5]) List do Reeve'a z dnia 20 marca 1834 (Correspondance II 65).

cyuszem... Przez zrzeczenie się wszelkiej indywidualności ziemskiej zyskuje się indywidualność wieczną“ [1]).

Był to nie tylko ideał chrześcijańskiego filozofa cierpienia, ale zarazem ideał Polaka w stolicy carów. W nim znalazł rozwiązanie dręczącego pytania, jakie nastręczał obecny byt narodowy. Zaraz po upadku powstania zrodziła się myśl, że cierpienia Polski mają znaczenie próby i ekspiacyi. Z tem pojęciem zgodny był zupełnie etyczny ideał, określony w Petersburgu. Myśl ponownego powstania, ożywiająca wówczas przedstawicieli emigracyi, obca była synowi jenerała Krasińskiego. Co więcej — utrwalał się w nim sąd ujemny o powstaniu. Nadzieję przyszłości mógł tedy wiązać tylko z ideą ofiarnego cierpienia. Skoro zaś drogę cierpień i trudów uznał za tę, która wogóle przeznaczona jest jednostce jako warunek zdobycia przyszłych wyższych wartości, skoro dalej przejęty był chrześcijańską, przez Ballanche'a i de Maistre'a z naciskiem głoszoną, ideą solidarności i „reversibilité“, skoro wreszcie na przyszłość najbliższą Polski zapatrywał się z jak największym pesymizmem — przeto jako myśliciel konsekwentny dojść musiał na podstawie całej dotychczasowej pracy myślowej do bolesno-wzniosłego programu, wyrażonego w utworze, który jako rezultat ostateczny rozmyślań nazwał „Syntezą“. Bolesność programu stanowiła dlań właśnie dowód jego słuszności; bo jeśli wielu ludzi nęci droga najprostsza, najłatwiejsza i najprzyjemniejsza, to nie brak i takich — zwłaszcza wśród natur wielkich — w których zaufanie największe budzi droga najtrudniejsza, najcięższa, najboleśniejsza — w myśl przeświadczenia, że wielkich celów lekko się nie osiąga, lecz że w zamian też trud wielki a szlachetny na marne pójść nie może.

---

[1]) „Chaque individu doit être un Curtius... c'est par l'abnégation de toute individualité terrestre qu'on gagne son individualité éternelle“ (j. w.)

„Dla tych, którzy się zostali“ — głosiła „Synteza“ — zaczęło się długie męczeństwo, krwawa praca bez sławy, cierpienie bez nadziei... A ten, który dotrwa, nie usłyszy nigdy odgłosu trąb i wrzawy bratniego zapału — ani pieśni lubej i tkliwej — ani słowa dobrego — i zwiędnie przed czasem. — Droga jego wytknięta na ziemi mogił i krzyżów... musi stąpać w udręczeniu i nędzy, bez przyjaciela, bez odpoczynku... Idźcie więc cierpieć jak olbrzymy, a jako dzieci przerzucać w dłoniach ziarnka piasku przez całe życie“.

W zamian za męczeństwo zapowiedziana nagroda: „Za te ich boleści, za tę niepamięć o nich, ich potomki będą sławni i szczęśliwi“ [1]). Taki był program pozytywny; ale nie usunął on bynajmniej owego pierwiastka negatywnego, który od samego początku brał u Krasińskiego górę w jego stosunku do sprawy narodowej. Pierwsza część „Syntezy“ wyraża pozytywny chrześcijański pierwiastek; druga jako element równouprawniony zawiera element negatywny, nienawiść.

Z obu tych pierwiastków i z przeżyć petersburskich zrodził się utwór, o którym kilka tygodni przed napisaniem „Syntezy“ [2]), 20 stycznia 1833, doniósł poeta Reeve'owi — „Irydion Amphilochides“.

Znając nastrój autora podczas miesięcy petersburskich, pewnym być można, że ten utwór pierwotny smutny był i pesymistyczny. Tytuł „Irydion Amphilochides“ wskazuje, że brzemię bolesne pojęte było jako dziedzictwo — słabe echo losów poety, którego stosunek do sprawy narodowej stworzony został przez ojca. Temat — „Grek w Rzymie“ — był transpozycyą dysonansu strasznego, który dręczył wtedy

[1]) „Synteza“ (Kallenbach l. c. I, 433—4).

[2]) Ewolucyą planu „Irydiona“ i znaczeniem, jakie ma w stosunku do niego „Synteza“, zajął się na podstawie listów do Reeve'a i do ojca po raz pierwszy prof. Kallenbach (l. c. II, 215 nn.).

poetę — i wieść musiał do tego samego, do czego z koniecznością psychologiczną wiódł pobyt w Petersburgu — do stwierdzenia, że bezsilne i daremne są wysiłki nienawiści. Że istotnie na plan pierwszy wysuwał się rozstrój wewnętrzny Irydiona, świadectwem słowa listu: „Napisałem coś podobnego do czegoś, co jest we mnie, to jest do rozstroju“ [1]). Jeśli zaś uwzględni się umieszczenie Irydiona w Rzymie upadającym i pod uwagę weźmie dotychczasowe rozmyślania Krasińskiego nad współczesnym stanem rozstroju, to prawdopodobnem się wyda, że nie sam rozstrój indywidualny miał wyraz w utworze, lecz także rozstrój, związany z „wiekiem przejścia“. Oprócz rozstroju jednak tkwiło w „Irydionie“ coś innego; twórca nazywa go również podobnym „do kilku myśli dość głębokich, które są w nim“. Jakie to myśli głębokie żywił wtedy Krasiński, o tem pojęcie daje list, pisany w pięć dni po wiadomości o „Irydionie“, zawierający sformułowanie nowego ideału etycznego, opartego na poświęceniu się, na abnegacyi. Te więc myśli zawierał również „Irydion“; problem zaś, stanowiący jego jądro, zaznaczył Krasiński, pisząc o tym „Greku w Rzymie“: „Et dulces moriens reminiscitur Argos“ [2]) (i konając Argos słodkie wspomina).

Zdaje się, że cytat ten miał dla Reeve'a stanowić coś więcej, niż samo zaznaczenie patryotycznego bolu. Wobec tego, że w czasach genewskich obaj przyjaciele wspólnie rozczytywali się w Chateaubriandzie, a Reeve tak się przejął tą lekturą, że — według słów własnych — tematy swej poezyi zawdzięczał „wicehrabiemu“ i Krasińskiemu — wobec tego narzuca się przypuszczenie, że cytat Krasińskiego miał wprost znaczenie odnośnika do ustępu, w którym autor „Geniuszu chrystyanizmu“ użył tegoż cytatu. A ustęp ten zawierał myśli,

---

[1]) „J'ai écrit quelque chose qui ressemble à quelque chose qui était en moi, c'est à dive à une désorganisation et à quelques pensées assez fondes“. (Correspondance II, 31, 20 stycznia 1833).

[2]) W liście przytoczonym.

które ściśle wiązały się z problemem, zawartym w ostatecznej redakcyi „Irydiona". Mówił Chateaubriand o uczuciu miłości ojczyzny i na świadectwo starożytnego patryotyzmu przytoczywszy ów piękny wiersz Wergiliusza [1]), dodawał: „Ale religia chrześcijańska także miłości ojczyzny nadała prawdziwą miarę i prawdziwe piękno. To uczucie u starożytnych doprowadzało do zbrodni, ponieważ posunięte było do ostateczności. Chrystyanizm zrobił zeń miłość główną, ale nie miłość wyłączną" [2]).

W młodym twórcy, jak świadczy „Synteza", równie silna była nienawiść, zgodna z pogańskim patryotyzmem, jak idea chrześcijańska. To też już w pierwotnym „Irydionie" obok utrwalonego w Petersburgu poczucia, że daremne i bezsilne jest pragnienie zemsty, było niewątpliwie przeciwstawienie pogańskiego patryotyzmu Irydiona idei chrześcijańskiej.

W określaniu nowego ideału etycznego nie poprzestał Krasiński na samej tylko apoteozie poświęcenia, trudu i abnegacyi, będącej konsekwencyą jego filozofii cierpienia. Wprowadził jeszcze element całkiem nowy, płynący z wewnętrznego dojrzewania i dający mu znamienite świadectwo; nazwać można ten element postulatem harmonii.

Nowy postulat dotyczył przedewszystkiem stosunku do obecnej rzeczywistości zewnętrznej. W czasie budzenia się myśli, w pierwszym okresie genewskim, Krasiński odwracał się od rzeczywistości ze wzgardą romantyka; dopełnienia szukał w krainie marzeń, w duchowych światach. Dojrzalsza myśl kazała mu uznać, że nie wolno odrywać się od świata realnego, że żyć i tworzyć trzeba w związku z rzeczywistością. „W początkach odrzucamy to, co pozytywne, żyjemy życiem

[1]) Był to wogóle dla Chateaubrianda jeden z wierszów ulubionych. Porównując Racine'a z Wergilim mówi: „On ne trouve point dans Racine le „Diis aliter visum", le „Dulces moriens reminiscitur Argos". („Génie du Christianisme" t. III, chap. 10).

[2]) Tamże, t. II, chap. 14.

czystego ducha; to długo trwać nie może. Trzeba, by człowiek odbudował się w całości, by dusza zespoliła się z ciałem, a jeśli ta przemiana dokona się w jednostce, dokona się ona także w poezyi... poeta będzie człowiekiem w całem tego słowa znaczeniu: będzie rozumiał swych braci, a czasem będzie się zwracał ku światowi wyższemu, tak jak człowiek się zwraca do wspomnienia kochanki lub do przeczucia szczęścia" [1]). Wypowiadając 7 kwietnia 1833 takie przekonanie, stwierdzał jednak, że sobie samemu nie przypisuje tej pełności człowieczeństwa.

Innej nadto harmonii żądał od człowieka i poety — harmonii władz duchowych. Tej przedewszystkiem, której brak zarzucał współczesnym pisarzom francuskim — harmonii wyobraźni i serca. „Wyobraźnia bez serca to tyle, co szatan we własnej osobie" [2]).

Im jaśniej krystalizował się ideał ofiarnego, altruistycznego życia, im bardziej wbrew skłonnościom swym podporządkowywał jednostkę społeczeństwu, im wyżej cenił harmonię wewnętrzną i z im większą stanowczością stosował ideał nowy jako postulat względem poezyi — tem bardziej nastąpić musiała przemiana oceny wobec tej sztuki, która miała mu życie wypełnić. Krytyczne wzniesienie się ponad dawną twórczość i dawne dążenia, znalezienie nowej „poezyi ogromnej" w abnegacyi i trudzie, wiodło z konieczności do wniosku, ku któremu prowadziły również rozmyślania

[1]) „De prime abord, nous rejetons le positif, nous vivons de la vie de l'esprit pur; cela ne peut durer longtemps. Il faut que l'homme se reconstitue, que l'ame s'amalgame avec le corps et si cette transformation s'opère dans l'individu, elle s'opérera aussi dans la poésie... il (=le poète) sera homme par excellence, il comprendra ses frères, et parfois il s'adressera au monde supérieur, comme on s'adresse au souvenir d'une amante ou au pressentiment d'une félicité". (Correspondance II, 47, 7 kwietnia 1833).

[2]) „L'imagination sans coeur équivaut à Satan lui-même". (Correspondance II, 29, 6 stycznia 1833).

nad istotą życia i jego nieuchwytnością: że wyższa jest wartość życia niż sztuki, że większe jest bogactwo pierwiastków wyższych, wzniosłych, idealnych, związanych z boskiem pochodzeniem i przeznaczeniem człowieka, więcej prawdziwej poezyi w życiu realnem, w duszy czującej, cierpiącej i walczącej, niż w poezyi słowa.

Umysł skłonny do wysnuwania skrajnych konsekwencyi nie mógł się zatrzymać przy tym wniosku. Życie jest wyższe niż poezya — ale czy przynajmniej istnieje harmonia między poezyą a życiem? Literatura współczesna francuska dowodziła, że możliwa jest dysharmonia, sprzeczność, krytyczny pogląd na siebie samego kazał uznać, że sam Krasiński nie osiągnął ideału, którego żądał od poezyi. A teraz myśli logicznej cisnęło się pytanie: Jestże to tylko wynik osobistej niedoskonałości jednostki, czy też przyczyna głębsza jest i ogólniejsza? Czy nie jest może poeta z istoty swej naturą nieharmonijną? Czy jego wyjątkowość, jego twórcza siła nie jest właśnie rozwinięta na koszt innych władz? Czy właśnie dlatego, że dostępne mu ideały poetyckie, nie są mu niedostępne ideały życia? Czy ta niedostępność nie jest określona przez główną cechę jego organizacyi psychicznej? Bo jeżeli wzrok jego zwrócony ku własnym poetyckim ideałom, ku własnym marzeniom, to czyż nie znaczy to, że treść własnej duszy ceni nadewszystko i stawia ją ponad wszelką treść życia pozaosobistego — że więc jest egoistą?

Takie postawienie kwestyi, płynące z konsekwentności logicznej, zgadzało się z całym kierunkiem myślenia, który od początków kształtował filozofię Krasińskiego. Myśl cierpiącego poety zwracała się głównie ku znaczeniu i wyjaśnieniu cierpienia; dawniej już złączył cierpienie swoje z przynależnością do wieku przejścia i do kasty, skazanej na zagładę; teraz związał je z zawodem poety.

„Sztuka jest tylko prawdą prawdy, uczuciem uczucia, a nie uczuciem samem. Istnieją dla artysty rozkosze niewy-

słowione; ale przytem jest przeznaczeniem jego cierpieć więcej, niż ktokolwiek na świecie. W istocie jego egoizm jest wzniosły; ale zawsze jest to egoizm... Nie zazna on nigdy, co to znaczy prawdziwie kochać kobietę; bo dla niego wszystko jest nim samym... Kocha on swoje arcydzieła; ale nie kocha niczego pozatem... Żyje pośrodku ludzi jak Kain, z piętnem klątwy na czole“ [1]).

Ustęp ten, którego początek sposobem wyrażania przypomina dziwnie Fryderyka Schlegla i jego przyjaciół, wyraża nową fazę poglądów, różną od dawnego romantycznego stanowiska. A jednak nowy pogląd był również na wskróś romantycznym, tkwiącym całkowicie w romantycznej koncepcyi poety.

Romantyzm postawił poezyę na takiej wyżynie, jaka dotąd obca była nowożytnemu pojęciu. Ale właśnie dlatego nikt nie stawiał wyższych wymagań poezyi, niż romantycy.

Mowa tu oczywiście o tych, dla których prąd nowy był wynikiem głębokiej konieczności duchowej, był owocem rozbudzonych z potężną siłą postulatów — nie o tych, którzy z większą lub mniejszą zręcznością strój modny przybierali. Dla romantyków prawdziwych romantyzm był czemś więcej niż prądem literackim. Oni pragnęli życie całe napełnić nowemi wartościami, przeniknąć poezyą i religią. To też dla takich, którzy głęboko przejęci byli ideałem przekształcenia życia, granice poezyi musiały być zbyt ciasne. Poczucie to zawarte już było w idei „poezyi uniwersalnej“, którą głosił Fryderyk Schlegel, a której uniwersalność po-

---

[1]) „L'art n'est que la vérité de la vérité, que le sentiment du sentiment, et pas le sentiment lui-même. Il y a des delices ineffables pour l'artiste; mais aussi, il est destiné à souffrir plus que tout autre dans ce monde. A la vérité, son égoisme est sublime, mais c'est toujours de l'égoisme... Il ne saura jamais ce que c'est véritablement que l'amour d'une femme, car pour lui, tout est lui... Il aime ses chefs-d'oeuvres, mais il n'aime rien d'autre... Il vit au milieu des hommes comme Caïn, portant une malédiction sur son front“. (Correspondance II, 44, 4 kwiet. 1833).

legała przecież na tem, że miała być więcej niż poezyą; poczucie to tkwiło w „magicznym idealiźmie“ Novalisa, w jego przejściu poza stanowisko Goethego. Sam Fryderyk Schlegel uznawał, że wyższa jest poezya życia niż poezya literacka, a choć skrajnych konsekwencyi z tego nie wysnuł, to przecież życie jego, począwszy od wybryków „Lucindy“ aż do działalności politycznej, było ciągłem wyrywaniem się poza krąg literatury.

Kładzenie nacisku na wewnętrzną, duchową, w najobszerniejszem znaczeniu religijną treść poezyi, początkowo wiodąc do apoteozy poety, mogło bardzo łatwo prowadzić do jego zlekceważenia wobec innych objawów poezyi, które skutkiem braku sztuki nie mogły być podejrzywane o sztuczność. Ducha poezyi tak się nauczono cenić, że wreszcie budziła się gotowość, by we formie (tak wydoskonalonej przez wielu romantyków) widzieć coś nieistotnego, coś, co odrzucić można. Justinus Kerner nie tylko chwilowemu pomysłowi dawał wyraz w słowach: „Doch die echten Poesieen schweigen, wie der echte Schmerz“. A znacznie wcześniej Zacharyasz Werner, w którego namiętnej, gwałtownej naturze odźwierciedliły się doskonale różne skrajności romantyzmu, pisał do przyjaciół: „Któż jest artystą? czy ten, który wciśnięty w chaos reguł, słowami, tonami, barwami, stara się nieudolnie wygrać to, co zwyczajny człowiek religijny odczuwa w chwilach podniesienia, czy też ten, który siebie i wnętrze swoje poddaje jako harfę Eola szumiącemu powiewowi harmonii stworzenia i daje mu się przeniknąć“?

To też powtarzali romantycy za malarzem Rungem, że trzeba wyjść poza sztukę. Odczuwali zaś niedostateczność sztuki nie sami tylko niemieccy romantycy. Nie brakło jej świadomości w duchowej tragedyi najgłębszego z romantyków francuskich, Alfreda de Vigny; czyniła ona z poezyi tylko cząstkę życia w działalności Lamartine'a. Dziwnym a jednak częstym zbiegiem okoliczności dwie drogi przeciwne

wiodły w różnych epokach do podobnych na pozór wyników; w pierwszej połowie XVIII w. poezya schodziła do gatunku zajęć ubocznych, bo autorowie zbyt niskie mieli pojęcie o poezyi; na krańcach romantyzmu podobna degradacya zdawała się grozić poezyi dlatego, że — zbyt wysoki był ideał poezyi.

W dążeniu do nowej treści życia nasuwała się też romantykom myśl owa, że sztuka może być szkodliwa dla ideału życia. Jeden z najgłębiej i najsubtelniej czujących, Wackenroder, każe muzykowi Berglingerowi skarżyć się na truciznę sztuki, która przemienia artystę w aktora, każdą formę życia traktującego jako rolę: „Sztuka jest to zwodniczy owoc zakazany; kto raz zakosztował jej rdzennego najsłodszego soku, ten nieodwołalnie zgubiony jest dla czynnego, żywego świata. Coraz cieśniej zasklepia się w egoistycznem używaniu, a jego ręka całkowicie traci zdolność wyciągnięcia się ku bliźniemu z energią działania".

Krasiński, organizacyą duchową zespolony najściślej z romantyzmem, niezależnie, samodzielnie [1]), doszedł do podobnych wyników — tylko ze znacznie większą konsekwencyą i skrajnością.

Jak liczne problemy romantyzmu europejskiego znalazły w romantyzmie polskim wyraz najpełniejszy, tak też problem wyższości życia nad poezyą. Rozwiązanie jego na korzyść życia zrealizował Mickiewicz, porzucając poezyę.

---

[1]) Nie sprzeciwia się bynajmniej takiemu twierdzeniu, że Krasiński tu i ówdzie mógł się spotkać z tego rodzaju krytycznym poglądem — choćby tylko u Damirona, który ceniąc poezyę, przestrzega jednak przed jej wyłącznością: „Le poète qui ne serait que poète, et le serait aux dépens de tous les autres devoirs, mériterait à bon droit le mépris et la pitié" (Essai I, 122). — O romantyczności „Nieboskiej" jako poematu o poecie, zawierającego przytem przezwyciężenie romantyzmu, pisał prof. Dobrzycki; ale nie zwrócił uwagi na to, że właśnie owo przezwyciężenie romantyzmu jest także typowo romantyczne.

Osądzenie poety i poezyi ze stanowiska ideału życia przeprowadził i wcielił z największą wyrazistością i stanowczością autor „Nieboskiej Komèdyi", pisząc cudowny jej wstęp [1]) i tworząc jej bohatera na obraz i podobieństwo własne.

Jako sędzia bezlitośny, choć współczujący, wydzielił Krasiński część własnej jaźni i to część najistotniejszą niemal — i kazał jej żyć jako hrabiemu Henrykowi i osądził, że jest zła.

Potępił hrabiego Henryka za egoizm, za brak miłości i wiary — za to samo po części, co jest męką i winą byronowskiego Manfreda. Bo jakby na świadectwo, że wiele byronizmu tkwiło w tej poezyi dawnej, nad którą sąd czynił, dał Henrykowi niektóre rysy swego ulubionego niegdyś bohatera; dzieli on też z Manfredem owe cechy charakteru, które mimo fałszywej poetyczności dają mu istotne piętno męskie: odwagę nieustraszoną i dumę [2]).

---

[1]) Dostatecznym komentarzem do wstępu „Nieboskiej" są uwagi poprzednie. Należy jednak wyjaśnić jeszcze jedno zdanie, najniejaśniejsze i dotąd nie wytłumaczone w sposób należyty. „Tobie i niewieście jeden jest początek". Genezę i znaczenie tych słów podał sam Krasiński w liście do Reeve'a z dnia 5 lutego 1833: „J'ai pensé aux femmes, et j'ai trouvé que c'étaient des êtres tout terrestres qui ont la faculté de devenir anges dans un moment de crève"... (Correspondance II, 35). Z tem porównać należy słowa wstępu: „Kto ci dał życie nikczemne, tak zwodnicze, że potrafisz udać Anioła chwilą, nim zagrzążniesz w błoto?... Tobie i niewieście jeden jest początek". Podobieństwo więc polega na kontraście całkowitej ziemskości i chwilowej fałszywej anielskości.

[2]) Wpływ „Manfreda" na „Nieboską Komedyę" nie został dostatecznie uwzględniony przez krytykę, która wogóle nie zajęła się bliżej stosunkiem Krasińskiego do Byrona; jest to zaś kwestya pierwszorzędnej wagi, gdyż sam Krasiński w jednym z listów do Reeve'a nazywa dawną poezyę swoją i Reeve'a naśladowaniem Byrona. Co do hrabiego Henryka, to jego próżnia wewnętrzna, jego brak miłości przypomina bardzo silnie sąd potępiający o Manfredzie, wypowiedziany przez niego samego w pierwszym monologu i przez ducha w słowach przekleństwa.

„...... I have no dread,
And feel the curse to have no natural fear,

Dla uplastycznienia swego sądu użył motywu, którego pojawienie się pierwsze było również w związku z wpływem Byrona, ale którego obecne podjęcie łączyło się już z oddziaływaniem innych twórców. Jest to motyw walki dobrego i złego, odwiecznej walki „ze starym nieprzyjacielem rodu ludzkiego“. Walkę tę w doskonalszej i pełniejszej formie, niż Byron, przedstawili mu Dante i Goethe. Bardziej jeszcze przejęło go tą koncepcyą i jej romantycznem uzmysłowieniem znakomite romantyczne dzieło muzyki, „Wolny Strzelec“ Webera.

Reeve'owi donosił, że odkąd mu Danielewicz gra „Freischütza“, zrozumiał walkę dobrych i złych duchów. „Rozumiem tę walkę równie dobrze, jak Dante, nawet jak Goethe, ale nie

---

Nor fluttering throb, that beats with hopes and wishes,
Or lurking love of something on the aerth“.
(Manfred w ak. I, sc. 1).

„By thy cold breast and serpent smile,
By thy unfathond'd gulfs of guile,
By that most seeming virtuous eye,
By thy shut soul's hipocrycy;
By the perfection of thine art,
Which pass'd for human thine own heart;
By the delight in others pain,
And by thy brotherhood of Cain,
I call upon thee! and compel
Thyself to be thy proper hell!“ (Incantation).

W tem jest nawet podobieństwo — choć raczej przypadkowe — że obaj bohaterowie nieszczęście i śmierć przynoszą tym, których niby kochają, czy nawet kochają prawdziwie: Manfred Astarcie, Henryk żonie i Orciowi.

Monolog Męża w „wąwozie między górami“ (w części II), który zdaniem prof. Dobrzyckiego ma być naśladowaniem monologu Fausta, nie „Faustowi“, ale „Manfredowi“ zawdzięcza powstanie. Oczywiście analogii z „Faustem“ nie brak także, boć monolog Manfreda jest przetworzeniem monologu „Fausta“; ale biorąc podobny punkt wyjścia, wysnuł Byron konsekwencye odmienne. Faust w scenie 1-ej dochodzi po przejściu całego terenu wiedzy do bankructwa intelektualnego, Manfred po wypró-

umiem jej wyrazić. Kiedyś jednak wyrażę ją, o ile nie padnę przed czasem“ [1]).

Tak pisał 9 kwietnia 1833. Wtedy właśnie lub niedługo potem [2]) począł tworzyć nowy poemat; rozpoczął go też pod znakiem walki dobrych i złych duchów o duszę bohatera. Anioł-Stróż działać chce na serce jego; w poemacie „serce“ jest to wyraz najwyższego tonu; „serce“ jest określeniem tego, co najwyższe w człowieku — odgrywa podobnie górującą rolę, jaką później w pojęciu znacznie głębszem uzyska „duch“. Złe duchy zwracają się ku wyobraźni; w tem jest zboczenie z wytycznej linii romantyzmu; u romantyka powinnyby one przedewszystkiem zwrócić się do rozumu; Krasiński też zajmie później takie stanowisko i na niem opierać się będzie w określaniu szatana; i w „Nieboskiej“ zresztą powie Henryk, że łaska spadła na rozum, nie na serce jego.

---

bowaniu wiedzy i życia do bankructwa moralnego. Krasiński idzie drogą Manfreda, nie Fausta; Henryk odkrywa „próżnię grobową w sercu“, a to, co mówi o swoim stanie, zgodne jest zupełnie ze stanem Manfreda: „Znam wszystkie uczucia po imieniu, a żadnej żądzy, żadnej wiary, miłości niema we mnie“. (Por. „Nor fluttering throb, that beats with hopes and wishes, Or lurking love of something on the earth“).

Obok pierwszego monologu Manfreda wpłynął na tę scenę także monolog na początku aktu drugiego. Manfred wygłasza go wśród gór alpejskich i widzi w tejże scenie orła. Dekoracya monologu Henryka — wąwóz między górami i zjawienie się symbolicznego orła — wskazują pokrewieństwo genetyczne.

Wzmianka o podobieństwie monologu Manfreda i Henryka znajduje się w rozprawie T. Sternala „Z powodu dzieła Stan. Tarnowskiego o Z. K.“ (Przew. nauk. i lit. 1893, str. 458).

[1]) „Je comprends cette lutte aussi bien qne le Dante, que Goethe lui-même; mais je ne peux l'exprimer. Pourtant, je l'exprimerai un jour, à moins que je ne tombe avant le temps“. (Correspondance II, 49–50, 9 kwiet. 1833).

[2]) Rękopis (z tytułem „L'Umana Comedia“) zawiera notatkę własnoręczną: „Zaczęte w Wiedniu na wiosnę, skończone w Wenecyi jesieni 1833“. Pierwszą wiadomość o utworze podaje Danielewicz w liście do jenerała z dnia 4 lipca.

Z problemu „Nieboskiej“ wynikło jednak, że z piętnem szatańskości złączył głównie wyobraźnię w myśl swego zdania, że „wyobraźnia bez serca, to tyle, co szatan we własnej osobie“.

W naszkicowaniu walki duchów uwydatnił się pewien rys znamienny dla koncepcyi Krasińskiego. U niego zły duch nie wyzyskuje niskich pierwiastków duszy, ale zwraca się właśnie ku wyższym; jestto ten zły duch, który omamia wielkich i szlachetnych — nie ten, co w proch i błoto ściąga, ale raczej duch wiodący ku wyżynom, z których się spada w przepaść. Tragiczna nad wyraz koncepcya Krasińskiego dowodzi, że mimo wpływu „Fausta“ decydującą pozostała raczej podnieta, którą zawdzięczał Byronowi; bo też właśnie Lucyfer Byrona jest szatanem ludzi wielkich, wyzyskującym wyższe pierwiastki duszy.

Trzy występują rodzaje pokus: złudny ideał miłości, sława i przyroda [1]); wprowadzenie przyrody jako narzędzia złych duchów (w dalszym ciągu poematu nie wyzyskane) jest charakterystycznem dla Krasińskiego sprzeciwieniem się poglądowi romantycznemu, wielbiącemu boskość i kojącą dobroczynność natury.

Złudny ideał miłości jest pierwszą podstawą tragedyi. Uświadomienie sobie jego zgubnej roli ułatwione zostało przez to, że Krasiński pod wpływem listu Reeve'a w sprawie małżeństwa z Henryetą [2]) zdał sobie jaśniej sprawę z charakteru swego stosunku do niej; poznał, że sama poetyczność stosunku sprzeciwia się istotnemu związkowi; wtedy jeszcze

---

[1]) Trzy pokusy wysłane przez chór złych duchów, są dowodem, że odmienny był plan poematu w ogólnym pomyśle niż w wykonaniu. Z zakreślonej pierwotnie roli przyrody pozostał tylko wąwóz między górami jako dekoracya i słowa Henryka „Matko naturo, bądź mi zdrowa“.

[2]) Związek dramatu małżeńskiego w „Nieboskiej“ ze stosunkiem do Henryety Willan dokładniej przedstawił prof. Dobrzycki w swej monografii.

gotów był w tem widzieć pewną wyższość i szlachetność poetycznej miłości — niebawem odkrył w tem zło i tragizm.

Jak świadczy wstęp do części pierwszej, odróżnia autor dwa rodzaje poezyi: jedną wewnętrzną, która przepaja treść życia, drugą, która dla rozkoszy innych tworzy treść odrębną. Ta druga stać się może klątwą; bo zamiast wydobywać i podnosić treść życia rzeczywistego, może, stawiając przed oczy wartości fikcyjne, wieść do lekceważenia i niszczenia wartości rzeczywistych. Było tu głębokie w swej prostocie uchwycenie jednej z najbardziej ujemnych i bolesnych stron romantyzmu, stosowanego w życiu; w dziejach małżeństwa Henryka odźwierciedlił się szereg tragedyi i fars, których winę w mniejszej lub większej części ponosił romantyzm [1]).

Pogłębia tragedyę inna forma zgubnego działania poezyi. Uznanie poezyi wyobraźni za ideał może prowadzić do sztucznych, sprzecznych z naturą wysiłków, ażeby wznieść się do tej rzekomej wyżyny. Niejeden złamał się w takiem dążeniu; ono też w związku z bolem zawiedzionego serca wtrąca żonę Henryka w obłąkanie.

Dwoje ludzi pada ofiarą fałszywej poezyi — ona nieszczęśliwa i ginąca z winy poety, on nie tylko winny, ale również nieszczęśliwy — nawet w cierpieniu jednak nie umiejący wyzwolić się od tonu fałszywego. Tak daleko idzie Krasiński w bolesnej konsekwencyi potępienia, że nawet cierpieniom jego odmawia wszelkiej wartości. „Ostatniego nędzarza jęk policzon między tony harf niebieskich. Twoje rozpacze i westchnienia opadają na dół i szatan je zbiera“.

Konsekwencya tragika sięga dalej. Ze śmiercią żony nie kończy się klątwa złudnej poezyi. W sposób niezmiernie śmiały i oryginalny wprowadził Krasiński nowe fatum, którego wyzyskanie miało później utworzyć jeden z głównych

[1]) Liczne przykłady podaje Maigron w swojej książce: „Le romantisme et le moeurs“.

motywów przewodnich najnowszej literatury: dziedziczność w ściśle fizyologicznem znaczeniu. Stworzył romantyczne „Upiory“, nie mniej wstrząsające od Ibsenowskich, ale poetyczniejsze. Nie ograniczył się bowiem do klinicznego studyum, lecz dziedzictwo uduchownił jednocześnie i skutkiem tego problemowi poezyi dał nowe rozszerzenie. Poezya może też być siłą niszczącą, jeżeli jej szczery wewnętrzny polot zetknie się z brakiem odpowiednich sił fizycznych. Czerpał Krasiński z bolesnej treści własnego życia; i on po matce odziedziczył organizm wątły, jak Orcio, i przed nim stawało widmo ślepoty. Jeśli tworząc Henryka, mówił sobie: „Cierpię jako poeta“, to malując postać Orcia, z bolem dodawał: „Cierpię, jako chory poeta“. Czuł w sobie rozstrój, dezorganizacyę[1]), i sam na siebie wydawał wyrok zimnemi słowami lekarza: „Dezorganizacya nie może się zreorganizować“.

Jakież jest w stosunku do Orcia stanowisko poety Henryka? Krasiński był prawdziwym poetą, nie wykonawcą chłodnym powziętych z góry założeń. To też nie posunął się tak daleko, by skutkiem poezyi fałszywej wydrzeć Henrykowi miłość ku dziecku. Mimo to dalej rozwijał problem pierwotny. Henryk kocha Orcia; gdyby ta miłość stała się drogowskazem dla dalszego życia, Henryk mógłby okupić winy i być zbawionym; w takim razie bowiem spełniłby to, czego żądał Anioł-Stróż i co widocznie byłoby wystarczające: „Wracaj do domu i nie grzesz więcej. — Wracaj do domu i kochaj dziecię twoje“.

Jest chwila, w której w duszy Męża zdaje się serce brać górę, w której zdaje się, że wstąpi na drogę zbawienia; to chwila, w której przy grobie żony prosi Boga: „Dozwól mi dziecię ukochać w pokoju, i niechaj stanie mir już między Stwórcą i stworzonym“.

---

[1]) Por. słowa o „Irydionie“: „Qui ressemble à quelque chose qui était en moi, c'est à dire à une désorganisation“.

Ale daleki jest od tego, aby zadowolić się ukochaniem dziecka w pokoju. Przez kilka lat, które następują po tej scenie [1]), niespokojna jego myśl kieruje się ku filozofii, ku naturze, aż wreszcie oddaje się majakowi sławy. Niewątpliwie nie było obowiązkiem jego zasklepiać się w samej tylko miłości ojcowskiej, za ciasnej dla jego bogatej indywidualności. Ale nauczony cierpieniem własnem i nieszczęściem najbliższych, powinien był szerszego terenu poszukać na drodze serca, nie na drodze wyobraźni i egoistycznych marzeń. „Schorzałych, zgłodniałych, rozpaczających pokochaj, bliźnich twoich, biednych bliźnich twoich, a zbawion będziesz“ — mówi Anioł-Stróż. On jednak inną drogę wybiera — i to nie dlatego, jakoby przekonanie istotne wiodło go do walki; on chce tylko chwały i zrealizowania swoich idei o pełności człowieczeństwa: „Bądź co bądź, fałsz czy prawda, zwycięstwo czy zaguba, uwierzę tobie, posłanniku chwały“. „Idę się na człowieka przetworzyć [2]), walczyć idę z bracią moją“. A gdy tuż potem oślepnięcie syna daje najstraszliwszą przestrogę, Mąż tylko na bunt się zdobywa: „Przed kim ukląkłem... Milczmy raczej — Bóg się z modlitw, Szatan z przekleństw śmieje“. Mówi wprawdzie Mąż: „Gdzie się ty podziejesz, sam jeden i wśród stu przepaści, ślepy, bezsilny, dziecię i poeto zarazem, biedny śpiewaku bez słuchaczy, żyjący duszą za obrębem ziemi — o ty nieszczęśliwy, najnieszczęśliwszy z Aniołów, o ty mój synu“. Lecz życie jego odtąd poświęcone tylko egoistycznemu ideałowi chwały i potęgi, który nęcąco maluje się w jego wyobraźni.

---

[1]) W pierwszej scenie drugiej części Orcio ma lat dziesięć, w scenie z lekarzem czternaście. Co jest treścią życia Męża w ciągu tych kilku lat, to w skróceniu przedstawiają dwie sceny, „Spacer“ i „Wąwóz między górami“.

[2]) Por. słowa listu: „Ceux qui n'agissent jamais s'appellent fakirs; ceux qui ne pensent jamais et agissent toujours s'appellent machines; ceux qui pensent et travaillent s'appellent hommes“. (Correspondance II, 20, 21 list. 1832).

Dla złudnego ideału poetycznego poświęcił żonę — nowy ideał poetycznego życia górę w nim bierze nad miłością do nieszczęśliwego dziecka.

Teraz ma on wstąpić w sferę czynu.

Początkowo chwycił się Krasiński pomysłu, który się nasuwać musiał jako najnaturalniejszy. Skoro poeta żyje w świecie wyobraźni, musi się okazać nieudolnym na terenie stosunków realnych. Takie przedstawienie pewnej nieudolności poety nie było obce ówczesnej poezyi, dość często czyniącej poetę bohaterem; snuje się ono od Goethowskiego „Tassa“ do powieści Kraszewskiego. To też Mąż miał być „jako człowiek w sferze wypadków wiecznie zerem“, „wśród politycznych wypadków grać bardzo zabawną rolę, bo nic nie działającą i nic nie znaczącą, i trochę na arlekina zakrawać“ [1]).

W ostatecznej redakcyi dalsze dzieje Henryka przybrały odmienną postać; nieudolność poety nie weszła w skład „Nieboskiej“.

Co było powodem tej zmiany? Czy sprowadziła ją tylko nowa grupa problemów, która z chwilą przejścia w sferę czynu złączyła się z pierwotnem zagadnieniem i niemal w cień je usunęła i która wymagała ze względów samej poetycznej jedności, by dotychczasowy bohater reprezentował jeden z kierunków walczących — a więc zerem nie był bynajmniej? Czy może, tak wiele z siebie włożywszy w Henryka, mógł się Krasiński na to zdobyć, by go potępić, ale nie na to, by

---

[1]) Tak przedstawia dalszą treść poematu Danielewicz w liście z 4 lipca 1833. Zaznaczyć należy, że jego określeń co do charakteru arlekina i „tragico-buffo“ całkiem dosłownie brać nie trzeba. Danielewicz bowiem nie tylko streszcza, ale ocenia — a cechą jego jest skłonność do ironicznego sposobu wyrażania się. Być może więc, że sędzia, nie autor, okrył tu bohatera śmiesznością. W każdym razie z listu Danielewicza wynika z wszelką pewnością, że według pierwotnego pomysłu poeta w sferze wypadków miał się okazać nieudolnym.

go uczynić godnym wzgardy? Czy wreszcie umyślnie chciał w całkiem nowy sposób pojąć rolę poety wśród wypadków i unikając drogi najłatwiejszej, uczynić problem znacznie zawiiszym i dać mu wyraz skrajniejszy — pokazać, że nawet wtedy, gdy poezya nie odbiera zdolności działania, gdy nie wpływa wcale paraliżująco na jego tok i jego skutki, przecież jest siłą zgubną, bo odbiera czynowi jego wartość wewnętrzną, bo mu narzuca motywy, płynące z egoizmu i wyobraźni, nie z serca i wiary?

Prawdopobnie wszystkie te powody działały razem. Przyłączył się zaś jeszcze jeden, który kazał Henryka uczynić istotnym bohaterem walki dlatego, że właśnie jako poeta na tego bohatera nadawał się najlepiej.

Mąż po unieszczęśliwieniu najbliższych miał wejść w sferę czynu. I z wymaganiami poezyi i logiki i ze sposobem myślenia Krasińskiego zgadzało się, by tą sferą czynu była walka orężna. Nasuwało się najbardziej postawienie Henryka wobec powstania; ale wprowadzenie powstania polskiego było dla Krasińskiego zadaniem zbyt bolesnem. Przytem w tej fikcyjnej autobiografii, jaką były bądź co bądź dzieje Henryka, kierowała się myśl poety raczej ku tej walce, którą oczekiwał w przyszłości; oczekiwał zaś nie walki narodowej, ale przedewszystkiem walki społecznej i w Polsce i w całej Europie. A że rozmyślaniom nad kwestyą narodową dał już wyraz i ujście w „Irydionie Amphilochidesie" i w „Syntezie", przeto teraz podnieconej myśli twórczej narzucała się pozostała grupa problemów, przemyślanych najgłębiej, a jeszcze w formę poetycką nie wcielonych — problemy, dotyczące wieku przejścia i grożącej walki między partyą przeszłości i partyą przyszłości.

Dla Krasińskiego jasnem było, że w walce przeszłości i przyszłości stanąłby po stronie partyi przeszłości [1]. Czyn-

[1]) Por. ustęp odnośny w rozdziele poprzednim. (str. 124 – 125).

nikiem, który go do tego skłaniał, była poezya, którą widział tylko w arystokracyi, opromienionej wspomnieniami przeszłości. Stosunek poetyczny do przeszłości utrwalił się i pogłębił jeszcze dzięki pobytowi w Krakowie, gdzie w całej pełni odczuł Polskę dawną jako „przeszłość skończoną, zamkniętą, poetyczną“ [1]). Skoro arystokracyę uważał za skazaną na zagładę, trudno mu było wiarę tchnąć w jej wodza, zwłaszcza, że brak tej wiary i brak miłości realnej upatrywał w całej arystokracyi wieku przejściowego: „Zginiemy wszyscy jako proch, niczego nie podziwiając, niczego realnego nie kochając, a nienawidząc wiele“ [2]). Jeśli więc miał sobie wyobrazić kogoś, ktoby do upadłego bronił sprawy arystokracyi, to na podstawie własnego stanowiska motywem jego musiał uczynić poezyę, musiał użyczyć mu swego poetycznego pojmowania arystokracyi dzisiejszej, jako tych, co przeznaczeni na zagubę mimo to walczą na kształt bohaterów Homera lub Nibelungów [3]). Henryk więc zarówno przez brak wiary i miłości, jak przez charakter poety, miał wszelkie warunki, jakie powinien był spełnić wódz arystokracyi.

W ten sposób trzecia i czwarta część „Nieboskiej“ jest zespolona z poprzedniemi częściami nie tylko przez włożone do części pierwszej i drugiej ustępy, które rzucają osobistą tragedyę na tło „wieku przejścia“, czy to niszczącą siłę poezyi łącząc ze wspominaniem i przeczuwaniem jej „na światach

---

[1]) „Passé fini, complet, poétique“. (Correspondance II, 52, 20-go kwietnia 1833.

[2]) „Nous passerons tous comme de la poussière, sans avoir rien admiré, rien aimé du réel, après avoir beaucoup haï“. (Correspondance II, 28, 6 stycznia 1833).

[3]) „Quand je pense aux aristocraties de nos jours, il me revient toujours un souvenir de ces héros d'Homère ou des Nibelungen qui sont prédestinés à périr et luttent pourtant. Voyez-vous je poétise la chose: je la regarde comme elle devrait être, comme elle n'est pas“. (Correspondance II, 19, 17 list. 1832).

poczętych, na światach mających zginąć“, czy szaleństwa wieku koncentrując w domu obłąkanych, czy w rozmowie z filozofem rzucając światło na wiek i darząc Męża przeczuciem, że „towarzystwo, w którem wzrósł, rozprzęgnie się“, czy wreszcie uzasadniając to przeczucie obrazem dezorganizacyi moralnej i fizycznej w rodzinie arystokratycznej i sylwetkami Krewnego i Ojca chrzestnego. Obie wielkie całości, z których się składa poemat, łączą się ze sobą organicznie; problem, panujący w pierwszej, zostaje konsekwentnie dopełniony, przedstawiony ze stanowiska odmiennego i przez to doprowadzony do skrajności w drugiej; w pierwszej poezya, dając motywy działania, zarazem skrzywia jego kierunek i doprowadza do skutków najstraszliwszych — w drugiej nie tylko nie psuje działania, ale mu raczej dopomaga, a mimo to pozostaje zgubną, psując duchowe podłoże czynu. Jako męża i ojca musi każdy potępić Henryka na podstawie świadectwa faktów. Gdy natomiast Henryk jako wódz działa, walczy i ginie, każdy, ktoby z zewnątrz tylko na podstawie wypadków sądził, powtórzyłby słowa Pankracego: „Za to chwała jemu“. Ale Krasiński, chociaż, rozmiłowany w rycerskości, rysów pięknych i wielkich nie odmówił poeciewodzowi, sięgnął do wnętrza jego ducha i wyrok wyrzekł: „Za to, żeś nic nie kochał, nic nie czcił prócz siebie, prócz siebie i myśli twych, potępion jesteś — potępion na wieki“.

Organiczna jednolitość „Nieboskiej Komedyi“ jest jednak bardziej jednolitością logiczną niż artystyczną. Problemy bowiem, które treść dały tragedyi społecznej, doniosłością, mocą przemyślenia i potęgą przedstawienia przerosły poziom problemu, wcielonego w życie Henryka, tak samo jak przerosła Henryka ostatecznie jedna z najgenialniejszych i najoryginalniejszych koncepcyi wielkiego człowieka, przez owe problemy nowe wtłoczona w ramy poematu — postać Pankracego.

Problemy, przemyślane jeszcze przed pobytem w Petersburgu [1]), teraz ostatecznie się skrystalizowały i logicznie i artystycznie. Rozwój myśli przeszedłszy w związku najściślejszym z piśmiennictwem francuskiem i wypadkami francuskimi, pod przemożnym wpływem pisarzy i prądów, zapłodnionych przez rewolucyę, przedstawiał sobie przyszłość, podobnie jak Carlyle, jako powtórzenie i rozszerzenie rewolucyi. Poznanie saint-simonizmu doprowadziło go do przekonania, że na czele nowej rewolucyi staną mimo swych zapewnień pokojowych [2]) saint-simoniści. Sąd jednostronny o powstaniu wzbudził w nim pewność, że Polsce przedewszystkiem grozi rewolucya społeczna [3]). Chodziło teraz o to, jaki ma być charakter i przebieg walki i jaki jej rezultat.

---

[1]) Por. odnośne ustępy rozdziału poprzedniego (str. 97—125).

[2]) Zapewnienia te powtarzają się ustawicznie w pismach saint-simonistów. Tak n. p. P. Curie w broszurze „Exposition de la religion saint-simonienne" (Mulhausen 1832) powiada: „Nous n'apportons ni la haine, ni la guerre"... „Propriétaires, chefs d'industrie, ouvriers, vous n'entendrez sortir de notre bouche qu'un langage de paix et d'amour" (str. 23).

[3]) Fakt ten, udowodniony w rozdziele poprzednim, jest ogromnie ważny dla genezy i oceny „Nieboskiej". Poematu tego nie pisał kosmopolita, lecz Polak. Jest to niewątpliwie poemat o Europie, ale przedewszystkiem o Polsce. Był takim w pojęciu Krasińskiego; dowodzi tego zarówno lokalizacya walki w Okopach Św. Trójcy, jak zwłaszcza ta okoliczność, że przeciwko partyi przyszłości staje sama tylko arystokracya, co trzebaby uznać za fałszywy punkt widzenia, jeżeli nie o Polskę chodzi. Zresztą rozstrzyga kwestyę sam Krasiński, gdy w liście do Gaszyńskiego broni się przeciw zarzutowi Ulrycha, jakoby poemat nie odpowiadał stosunkom polskim. Cudzoziemskie nazwiska, na które uwagę zwrócił prof. Dobrzycki, i niepolska postać robotnika mają na celu wskazanie, że walka nie samej tylko Polski dotyczy, że jest zarazem europejską. Jeżeli zaś brak w obrazie rysów polskich, to nie tyle dlatego, że ich Krasiński wprowadzać nie chciał, ale że ich wprowadzić nie umiał. Należy „Nieboskiej" przyznać doniosłość europejską, ale w genezie jej nie wolno pominąć stanowiska, mimo całej ogólności, narodowego. — Na związek „Nieboskiej" z powstaniem zwrócił już uwagę T. Pini w recenzyi rozpraw o Krasińskim. (Pam. Lit. 1903, str. 151—152).

Uprawnienia rewolucyi nie odmawiał; uważał ją za całkiem uzasadnioną. Z romantykami francuskimi dzielił głębokie odczucie nędzy i upośledzenia, jasną świadomość opłakanego stanu klas najniższych. W tem zgadzał się z saint-simonistami. Obraz konającego rzemieślnika jest jakby transpozycyą tego, co mówił jeden z członków hierarchii saint-simonistycznej: „Ileż razy wobec agonii nędzarza nie mogłem powstrzymać westchnień na widok, że gaśnie istota, która w życiu zaznała tylko pracę i nędzę, która przeszła świat, gdzie dla niej wszystko było negatywne, bo nie znalazła ni szczęścia, ni współczucia, ni nadziei pocieszającej“ [1]). Jasno stał poecie przed oczyma „głód rzemieślników — nędza włościan — hańba ich żon i córek“, „jęk przez rozpacz i boleść wydarły tysiącom tysiąców“; w swym pesymistycznym poglądzie na ludzi jednak sądził, że ta nędza rozpęta tylko dzikie instynkty i działać każe w imię żądz najniższych i nienawiści. To też nie wierzył w saint-simonistyczne rojenia o ziemskim raju; przeciwnie, sądził, że ich dążenie do celów materyalnych może podsycić i tem groźniejszemi uczynić materyalne żądze.

Wypadki ukształtował na podobieństwo rewolucyi francuskiej [2]); ideową nadbudowę, a w części i organizacyę partyi przyszłości przejął z saint-simonizmu. Saint-simonistyczne są zapowiedzi Pankracego o ziemi jako mieście kwitnącem i skargi na poniżenie ludzkości, ujarzmionej przesądem; saint-simonistyczna jest hierarchia artystów [3]), filozofów, kapła-

---

[1]) P. Curie l. c. str. 5.

[2]) O rysach wziętych z rewolucyi obszerniej pisze prof. Dobrzycki.

[3]) Saint-simoniści niejednokrotnie zaznaczali, że ich religia otwiera nowe drogi sztuce i wiedzy. Barrault w jednem z kazań zwraca się specyalnie do artystów: „Mettez d'accord ces cordes qui jusqu'à ce jour n'ont rendu que des sons incomplets et opposés; montez - les au ton nouveau révélé par Saint-Simon; osez chanter alors... Donnez, donnez enfin le signal à tous les artistes, et, prenant votre place à la tête de la

nów; na gruzach wspaniałej świątyni [1]) odbywa się kult saint-simonistycznego Boga żyjącego [2]); kapłańska rola Leonarda jest wysnuciem konsekwencyi z teoryi Enfantina [3]), konsekwencyi, których obawiali się sami towarzysze Enfantina, Bazard i Rodriguez; cała orgiastyczna radosność nowego nabożeństwa odpowiada obrazom, w jakich sobie saint-simoniści przedstawiali mszę przyszłości [1]). Wysunięcie

---

societé, marchez! l'humanité suivra"! („Le Globe" 2 maja 1831, str. 492). Inny kaznodzieja Baud, po atakach na kościół i zestawieniu Saint-Simona z Jezusem, tak się odzywał: „Amis des beaux arts, de la science, de l'industrie, amis de l'humanité, cessez de rester attachés à cette vieille societé qui... n'est plus depuis longtemps qu'un cadavre..: Quittez ce temple du mensonge... voici le temple de l'avenir qui s'élève... Artiste aux mille voix, chante, chante le progrès de l'homme et de l'univers". („Le Globe" 6 czerwca 1831, str. 629).

[1]) Być może, że Krasiński słyszał o projekcie samego Saint-Simona, podanym podczas rewolucyi, by zdemolowano Notre-Dame.

[2]) Z licznych ustępów, w których saint-simoniści mówią o swym „Dieu vivant", wymienić warto kazanie Barraulta, który kult Boga żyjącego przeciwstawia chrystyanizmowi („Le Globe" 9 czerwca 1831, str. 642) i nieudolny wiersz Duveyriera „Dieu" („Le Globe" 4 kwietnia 1832, str. 373).

[3]) Szczególnie charakterystyczne są słowa redaktora „Globe'u", Michała Chevaliera, o roli pary kapłańskiej: „Le prêtre est l'homme et la femme... Le prêtre et la prêtresse exercent leur ministère avec toute la puissance de leur intelligence, mais aussi de leur beauté... Le couple sacerdotal s'occupera donc également du développement intellectuel et du développement physique des individus; son pouvoir ne sera ni la captation ni la séduction mais l'affection, l'attraction... il connait tout le charme de la décence et de la pudeur, mais aussi toute la grâce de l'abandon et de la volupté". („Le Globe" 19 lut. 1832 str. 198). Bazard, ogłaszając w styczniu 1832 „Discussions morales, politiques et religieuses qui ont amené la séparation qui s'est effectuée au mois de novembre 1831 dans le sein de la societé saint-simonienne", stwierdzał, że zdaniem Enfantina kapłan powinien innych przywiązywać do siebie „pas seulement spirituellement, mais encore charnellement".

[4]) H. Bourdon pisze w artykule „La Messe": „Messes de l'avenir, que vous serez belles! de quel luxe je vous vois vêtues!... Sonnez, théorbes de Grèce, harpes juives, lyres romaines! Chantez, enfants et jeunes

na plan pierwszy trzech ludzi, jako trojakiego rodzaju kierowników, przypomina ową „trinité mâle“ saint-simonizmu: Enfantina, Bazarda i Rodriguez'a; jest nawet pewna — może przypadkowa zresztą — analogia stosunku: po ostatecznym rozłamie twierdził Enfantin, że Bazard, Rodriguez i on reprezentują chrystyanizm, judaizm i saint-simonizm — w „Nieboskiej“ Leonard przedstawia zwyrodnienie pierwiastka religijnego, Przechrzta żydowstwo, Pankracy nowy światopogląd.

Dla Leonarda pierwowzorów nie brakło w obozie saint-simonistycznym; wystarczyło stworzyć rewolucyjną karykaturę Henryka Bauda lub Mojżesza Retoureta, względnie któregoś innego z młodych fanatyków; w niego wcieliła się w formie wypaczonej religijno-moralna strona ruchu. Dla charakteru Przechrzty nie dawał wprawdzie saint-simonizm typu żadnego, ale nasuwał myśl o możliwej roli żydów przez to, że Olinde Rodriguez nie tylko był żydem, ale swą rolę żyda sam silnie uwydatniał [1]).

Jaka jest geneza poglądu Krasińskiego na żydów? Z jakiego źródła doszła do niego myśl o wiekowej pracy żydów [2]), mającej rzekomo na celu zniszczenie społeczeństwa chrześcijańskiego — myśl, powtarzająca się nieraz w antysemickiej

filles, les chants du ciel! Parfums d'Asie, fruits d'Amérique, embaumez l'air! Tissus de soie, cousus de perles, éblouissez! Dansez en rond, dansez, vierges et bayadères! Nobles artistes, dites nous vos ris et vos pleurs“. („Le Globe“, 1 lut. 1832, str. 126).

[1]) Wzywając do składania pieniędzy, mówił Rodriguez (kierujący finansowemi sprawami saint-simonistów), na jednem ze zgromadzeń: „Je vous le rappelle avec orgueil, je suis juif, je l'étais du moins avant d'être Saint-Simonien, et ce juif est celui qui vient vous demander de l'argent. De l'argent à un juif! Oui, de l'argent à un juif pour sauver les chrétiens et les juifs“. („Le Globe“, 16 stycznia 1832).

[2]) Por. słowa Chóru Przechrztów: „Dopełnia się praca wieków, praca nasza markotna, boleśna, zawzięta“.

[3]) Ogłoszona w r. 1818 p. t. „Aperçu sur les juifs“.

literaturze XIX w., zwłaszcza w związku z podejrzywaniem masoneryi o ten sam zamiar — myśl tak bardzo obca duchowi polskiego romantyzmu?

Ze zupełną pewnością trudno odpowiedzieć na to pytanie. Zdaje się, że z domu nie wyniósł poeta tendencyi antysemickiej; broszura jenerała Krasińskiego o żydach [3]), zawiera wprawdzie przekonanie, że mogliby się oni stać niebezpiecznymi, ale dyktowana jest myślą, że pożądana i możliwa jest asymilacya, i podając wcale rozumny projekt środków, wiodących do tego celu, daleka jest od nienawiści rasowej, chociaż nie tchnie też wielką sympatyą. Sam Krasiński w młodości nie okazuje niechęci przeciwko żydom; żyda-lekarza we „Władysławie Hermanie" uczynił postacią sympatyczną i odsunął od niego wszelki cień współwiny w zamordowaniu Hanny, mimo, że akcya raczej wymagała, by Abraham z Hamburga był powiernikiem i pomocnikiem Mestwina, mimo, że taką właśnie niecną rolę wskazywał mu pierwowzór powieści, „Kenilworth", w którym zbrodniczy lekarz-astrolog jest narzędziem Ryszarda Varneya. Dopiero w „Agaj-Hanie" brzmi ton odmienny we wzmiance o żydowstwie drugiego Samozwańca. Widocznie więc w tym samym czasie, w którym kształtował się światopogląd Krasińskiego, zmienił się też jego stosunek do żydów. Odpychające pierwiastki epoki ujął on w określenie wieku XIX jako „wieku ciemięzców i bankierów"; nienawiść ku bankierom musiała się zwrócić też przeciwko tym, w których ręku poczęła się skupiać potęga pieniądza; i pisarzom francuskim też nie było obce przedstawianie żydów jako potentatów pieniężnych. Począwszy zastanawiać się nad stanowiskiem żydów, musiał Krasiński stwierdzić ów fakt niezwykły, że wśród rosnącego rozprzężenia Europy masy żydowskie zachowały niewzruszoną wierność dla odrębnej tradycyi; ze względu na to uznać w nich musiał odrębną, zwartą potęgę, która zaważyćby mogła na losach ludzkości — a że coraz bardziej wielbiąc moc

zbawczą i zwycięską krzyża, widział w chrystyanizmie jedyny czynnik dodatni, owej potędze mógł w przyszłości tylko wpływ ujemny przypisać. Skoro zaś w swem pesymistycznem ocenianiu ludzkiej natury wierzył, że nędza powiedzie do działania w imię instynktów najgorszych, że upośledzeni tylko zemstą i nienawiścią będą się kierowali, czyż nie miał powodu sądzić, że najsilniejszą i najkonsekwentniejszą będzie nienawiść u tych, którzy przez wieki całe najgorzej byli poniżeni i upośledzeni, i że pogardzającym zechcą odpłacić się wzgardą?

Wiadomości z Polski podsyciły niechęć; potępiając klubistów, narzekał, że „szewcy, przechrzty i krawcy zgubili Polskę".

Tkwi może w tym sądzie zarodek pomysłu, by żydów jako przechrztów wprowadzić; atoli głównej jego genezy należy szukać gdzieindziej. W rozmyślaniach o groźnej przyszłości nasuwały się Krasińskiemu biblijne obrazy końca świata, któremi przejęła się wyobraźnia jego dzięki wpływowi Reeve'a i lekturze Pisma św., może nawet dzięki któremuś z mistyków ówczesnych, zapowiadających spełnienie się proroctw Apokalipsy. O znaczeniu tych obrazów dla genezy „Nieboskiej" świadczy przedewszystkiem zakończenie i porównanie Doliny Świętej Trójcy z równiną Ostatniego Sądu [1]). Z proroctwami o końcu świata łączy się też przepowiednia, że przy końcu wszyscy żydzi nawrócą się. Krasiński tedy, przedstawiając żydów jako przechrztów, dał straszną parodyę tego nawrócenia.

Wyodrębnienie żydów z całości rewolucyjnego piekła nie wyszło na korzyść „Nieboskiej"; jeśli Przechrzta w charakterze „tchórza wolności" jest po części pendant symetrycznem do Leonarda, fanatyka wolności, to wprowadzenie

[1]) „Dolina Świętej Trójcy obsypana światłem migającej broni — i Lud ciągnie zewsząd do niej, jak do równiny Ostatniego Sądu".

Chóru Przechrztów i umieszczenie go na czele nowej części poematu włączyło odrębny pierwiastek do potężnego kontrastu dwu partyi walczących, pierwiastek, który wbrew zapowiedziom pozornym na przebieg akcyi i jej rozwiązanie w niczem nie wpływa, oczekiwania pierwotne zawodzi, a wobec tego psuje jednolitość poematu.

Leonard i Przechrzta łączą się poniekąd z istotnemi osobistościami saint-simonizmu — natomiast trzeci mąż trójcy rewolucyjnej zbytnio przerasta miarę przywódców saint-simonistycznych, by w nich szukać dlań pierwowzoru. Wprawdzie jego górujące, naczelne, despotyczne stanowisko zupełnie odpowiada teoryom saint-simonistycznym o kierowniczej roli wielkich ludzi, wprawdzie Pankracy nie kim innym jest jak owym zbawcą nowym [1]), którego oczekiwali wyznawcy sekty nowej i któremu kazali przygotowywać drogi [2]) — ale materyału, co miał posłużyć dla tej kreacyi niepospolitej, dostarczyły osobiste przeżycia poety i jego przyjaciela i logika myśli, skierowanej ku przyszłości.

Krasiński człowieka przyszłości poznał i uznał w Łubieńskim. Skoro obrońcy przeszłości nadał tak wiele rysów własnych, to w wyobraźni jego musiał się powstający obraz wielkiego przeciwnika zespolić z obrazem tego, w którym poeta widział największego swego wroga. Jak zaś przytem wódz arystokracyi wiązał się w jego myśli z Reeve'm, którego imię otrzymał, tak przeciwnik nieco się też upodabniał do nowego towarzysza Reeve'a, który Krasińskiemu niebezpiecznym się wydawał, do „człowieka przyszłości“, Edwina Handleya [3]).

---

[1]) Por. słowa Męża: „Zbawco narodów, obywatelu Boże“ (Dzieła I, 53).

[2]) Por. zwłaszcza artykuł Cavela „Des grands hommes“ ze słowami: „Qu'on prépare les voies au nouveau sauveur“ („Le Globe“, 23 marca 1832 r., str. 330).

[3]) Co do Reeve'a i Handley'a por. Kallenbach l. c. II, 25.

Ponieważ autor „Nieboskiej" obecną epokę przejściową uważał za dalszy ciąg wieku XVIII, który był wiekiem bez serca [1]), ponieważ stanowczo odmawiał epoce tego pierwiastka twórczego, jakim jest serce [2]), przeto wodzowi partyi przyszłości, mającej być wysnuciem skrajnych konsekwencyi z epoki, odmówić musiał serca. Mógł mu dać tylko tę władzę, której panoszenie się widział czy to w zboczeniach filozofii, czy w konstruowaniu sztucznych teoryi społecznych, czy w materyalnym postępie — rozum, którego moc jednostronną uznawał w Łubieńskim. Pankracy wielki jest rozumem i tylko rozumem — w tem zarodek bezpłodności jego dzieła. Bo wielkości rozumu nie można udzielić masom; one znają tylko instynkty, tylko żądze — a przeciwstawić możnaby niszczącemu działaniu tych żądz jedynie pierwiastek psychicznie równoważny — serce w dodatniem znaczeniu, miłość i wiarę. Masy mogą być narzędziem w ręku wielkiego rozumu jednostki — jego pozytywnych celów nie zrozumieją i nie spełnią nigdy. Gdy Pankracego zabraknie — plany jego twórcze zginąć muszą z nim razem. A zabraknie go z chwilą, gdy dokona dzieła zniszczenia; romantyk i chrześcijanin Krasiński wyłącznej sile rozumu nie mógł przyznać roli twórczej — Pankracy jest tylko „mężem Przeznaczenia", nie „mężem Opatrzności". A myśliciel Krasiński czuł, że rozum wielki sam musi dojść do poznania tych granic, za któremi zaczyna się jego bezsilność; dopóki wir czynów i powodzeń energię utrzymuje w napięciu, dopóki działanie jest wykonywaniem wyższych wyroków i w tem przeświadczeniu siłę czerpie [3]) — dopóty dręczące poczucie granic niekiedy tylko

---

[1]) Por. obraz ducha tego wieku w „Wizyi".

[2]) Por. słowa listu do Reeve'a: „Le principe créateur, le coeur n'est pas là". (Correspondance II, 61, bez daty).

[3]) Por. słowa Pankracego: „Nie draśnie mnie ołów, nie tknie się żelazo, dopóki jeden z was opiera się mojemu dziełu" (Dzieła I, 56). Zga-

i słabo się odzywa, tylko niepokój chwilowy budzi, tylko wywołuje ową konieczność wewnętrzną, by z Henrykiem się spotkać i niejako sprawdzić dotykalnie, zali są granice jego potęgi — dopóty Bóg daje mu czasową złudę mocy twórczej. Lecz gdy spełniona połowa dzieła i w chwilowem zawieszeniu wypadków myśl w głąb sięga, niczem nie oszołamiana, wtedy z ukrytego poczucia zrodzić się musi siła tragiczna, wtedy z niszczącą jasnością odsłonić się musi rozumowi to, czego brak jest dlań potępieniem — wtedy Opatrzność łamie człowieka rozumu wielkiego tem, co było jego potęgą — poznaniem.

Taka jest tragedya Pankracego. Mimo skrajnego przeciwieństwa między Henrykiem a Pankracym brak im tego samego — brak serca.

Cała bowiem „Nieboska“ jest wielkim poematem o braku serca; jest nim jako tragedya dwu jednostek wielkich, Pankracego i Henryka — jest nim jako tragedya społeczeństwa. Nie mają serca masy zbrodnicze, które wiedzie Pankracy — a tem mniej je mają ci, co „do błędów, nagromadzonych przez przodków, dodali to, czego nie znali ich przodkowie, wahanie się i bojaźń“, ci, którzy nawet usprawiedliwić niczem nie mogą swej moralnej nicości, nędzni niby-rycerze przeszłości i religii — arystokraci.

Z większą jaskrawością potępił Krasiński motłoch Pankracego; ale dla arystokratów okazał zabójcze lekceważenie i wzgardę; przynależność i sympatya nie osłabiła bezwzględności jego sądu, jak nie umniejszyło jego bezlitośności logicznej duchowe pokrewieństwo z Henrykiem.

A przecież twierdził Krasiński, że „Mąż“ (jak się miała pierwotnie zwać „Nieboska“), „jest to obrona tego, na co się targa wielu hołyszów: religii i chwały przeszłości“ [1]).

dza się to z ukształtowaną już dawniej teoryą Krasińskiego, której ślady zawiera „Agaj-Han“.

[1]) W liście do Gaszyńskiego.

Miał prawo tak twierdzić: obroną przeszłości jest jaskrawe okazanie, jak wyglądają pierwiastki nowe, które dawnym chce przeciwstawić partya przyszłości; obroną przeszłości są słowa Henryka, będące odpowiedzią na oskarżenia Pankracego, oskarżenia, których prawdy Krasiński nie zaprzeczył, ale którym odmawiał znaczenia, sąd o przodkach formułując w słowach, które w tekście drukowanym opuścił: „Ich błędy wspólne wszystkim synom ludzkim, ale nie wszyscy umieli tak głęboko wierzyć i tak dostojnie królować“ [1]. Do tej chwały przodków nie upodabniał obecnych potomków; wielką przeszłość uważał za piękno minione, na które targać się nie wolno, ale którego wskrzesić nie podobna. „Dajcie mi przeszłość zbrojną w stal, powiewną rycerskiemi pióry. — Gotyckie wieże wywołam przed oczy wasze — rzucę cień katedr świętych na głowy wam. — Ale to nie to — tego już nigdy nie będzie“ [2].

„Nieboska Komedya“ jest obroną przeszłości — ale bynajmniej nie jest obroną partyi przeszłości.

W obronie przeszłości tkwi też obrona religii. I obronie religii służy zakończenie.

Wspaniałe przetworzenie upadku Juliana Apostaty, związane z obrazem, który dały proroctwa biblijne o końcu świata, jest potężnem ujęciem tragedyi Pankracego i zarazem ostatnim wyrazem poety - myśliciela o przyszłości świata i o prawie, które rządzi jego dziejami.

Pesymistyczny pogląd Krasińskiego na społeczeństwo ówczesne myśliciela konsekwentnego, jakim był młody poeta, doprowadzić musiał do wniosku, że żaden z pierwiastków, reprezentowanych w tem społeczeństwie, nie może stać się podstawą nowej, żywotnej przyszłości; arystokracya była skazana na zagładę; partya przyszłości budziła nieufność.

[1]) Dzieła I, 329. Odmiany tekstu.
[2]) Dzieła I, 32.

Tę nieufność wzmagały rozważania nad przyszłą drogą nowej partyi; ani nie wierzył, by arystokracya zechciała dobrowolnie ustąpić, ani tem mniej, by warstwy niższe mogły utrzymać na wodzy mściwość swą i nienawiść. Musiało więc zdaniem jego dojść do wytępienia arystokracyi, do takich samych zbrodni, jakich widownią była rewolucya francuska [1]); zbrodnie zaś nie mogą niczego stworzyć; one tylko niszczą — ale ostatecznie po zniszczeniu ofiar przynoszą upadek samym zbrodniarzom.

Wniosek co do przyszłości był więc następujący: jedna część społeczeństwa zostanie wytępiona, druga padnie w otchłań zbrodni i zwyrodnienia. A więc czy koniec świata? Tak — ale nie koniec świata ziemskiego w ogóle, tylko koniec obecnego świata. Krasiński zanadto mimo wszystko przejął się optymistycznym poglądem francuskim na całość rozwoju ludzkości, by uważać rozprzężenie, ku któremu świat obecny zmierza, za kres ostateczny. Poza tym kresem przewidywał nową przyszłość [2]).

Ale skoro żaden z obecnie panujących pierwiastków nie ma warunków potrzebnych do stworzenia tej przyszłości, to w takim razie nikt na podstawie stosunków obecnych nie może przewidzieć ni określić formy, jaką przyszłość ostatecznie przybierze. Sformułowanie takiego sądu, zgodnego ze stanowiskiem Quineta, przyspieszone zostało przez przyjaźń

---

[1]) Warto przytoczyć zdanie Ancillona o rewolucyi, jako analogiczne do stanowiska Krasińskiego: „Il faudrait en rappeler à toutes les vertus pour réformer l'ordre social avec succés. Au lieu de cela en France on a appelé et armé tous les vices pour amener le regne des lois et de la vertu. Or le vice est un principe dissolvant et destructeur; la vertu seule sait conserver et créer". (F. Ancillon, „Pensées sur l'homme, ses rapports et ses intérêts". Berlin 1829).

[2]) Por. słowa „Modlitwy", pisanej w sierpniu 1833. „Dzień on niedaleki, w którym na nowo rozedrze się wielka zasłona świątyni, w którym szatan spojrzy dokoła i zgrzytnie z radości, bo nie ujrzy Boga!... aż przeminie krwawa burza i zmartwychwstanie Pan!" (Dzieła III, 9).

Reeve'a z Handley'em. Handley należał właśnie do tych, którzy pragnęli określić i kształtować przyszłość. Otóż Krasiński pisze w tej sprawie Reeve'owi: „Żyjemy wśród nocy, która nastąpiła po zachodzie a poprzedza jutrzenkę... Ci, którzy chcą wznieść się ponad niejasny instynkt przyszłości, ci, którzy mają pretensyę wytłumaczyć, opisać, urządzić tę przyszłość, są to tylko oszuści lub głupcy... Gdy nasze kości spróchnieją, wtedy dopiero nadejdzie jutrzenka“ [1]). W myśl tego już po napisaniu „Nieboskiej“ streścił jej wnioski, zapowiadając czasy, „w których zbrodnie nowe przyjdą stare karać i same się potępić w obliczu Boga“, z chaosu zaś wywinie się to, „czego nikt nie zna, nie pojmuje“ [2]).

Zgadzali się co do tego obaj przyjaciele, Krasiński i Danielewicz; w pośmiertnych papierach Danielewicza znalazło się zdanie o dwu stronach walczących w obecnej epoce: „Jedna usiłuje zatrzymać ludzkość na jednem, tylko na jednem stanowisku, druga chce iść dalej, ale po ruinach przeszłości; obie bezbożne, gdyż jedna przeczy Bogu w tem, co być ma, druga w tem, co było. Obie się zatrzeć i zginąć muszą i powinny, i odżyją dopiero w trzecim, jeszcze do wynalezienia będącym kierunku“ [3]).

Brak pozytywnego programu w poemacie nie jest więc wynikiem przypadkowej luki w myśleniu czy konstrukcyi, ale umyślnem stwierdzeniem, że podanie programu przyszłości jest niemożliwe. Trudno o rezultat rozpaczliwszy, bardziej beznadziejny; rozpaczliwości jego nie zdoła zrównoważyć nadzieja, rzucona w końcowym blasku meteorycznym.

---

[1]) „Nous vivons dans la nuit qui a suivi un coucher et qui précède une aurore... ceux qui veulent s'élever au dessus du vague instinct de l'avenir, ceux qui prétendent expliquer, décrire, coordonner cet avenir, ne sont que des fourbes ou des fous... Quand nos ossements auront pourri, alors viendra l'aurore“. (Correspondance II, 17, 17 list. 1832).

[2]) Listy do Gaszyńskiego I. 43—44, 17 stycz. 1834.

[3]) K. Danielewicz: O odbiciu się historyi w poezyi. (Biblioteka Warsz. 1842, I, 563).

Zapowiedź nowej ery, która się łączy z końcem świata obecnego, nie sprzeciwia się przekonaniu o niemożności wskazania programu. Niepodobna określić formy przyszłości — ale z tego nie wynika, by nie można przeczuwać jej kierunku.

Skłonność do antytetycznego myślenia, właściwa Krasińskiemu, wcześnie już dała początek zasadzie, jeszcze nie uświadomionej jasno, która mu potem ułatwiła przyjęcie metody Hegla i Cieszkowskiego — zasadzie, że w toku rozwoju panowanie jednego pierwiastka doprowadza w ostatecznem następstwie do panowania pierwiastka przeciwnego, że jeśli w epoce pewnej brak jakiegoś pierwiastka, to w następnej ten właśnie pierwiastek wystąpić musi. Że zaś światowi współczesnemu przypisywał brak serca [1]), brak miłości i wiary, więc przeczuwał, że nadejść musi epoka wiary i miłości; tego wymagało zresztą przekonanie o rządach Opatrzności. Mówiąc o zagładzie tej grupy, do której przynależał, dodawał: „Potem, po naszej zagładzie, niech sobie ziemię urządzą, jak zechcą; lecz myślę, że przyjdzie dzień, w którym miłość znowu weźmie górę. Gdyż Bóg jest sprawiedliwością i pięknością, wszechświat jest harmonijny, a ja jestem nieśmiertelny“ [2]).

W jakiem zaś znaczeniu pojąć trzeba powrót wiary i miłości, to jasne być musiało dla tego, który uwielbił krzyż w Koloseum.

---

[1]) Należy stwierdzić, że poeta, jakkolwiek i nad sobą sąd czynił w „Nieboskiej“ i chwilowo skłonny był i siebie oskarżać o brak miłości, przecież pod tym względem odrzucał stanowczo solidarność z wiekiem; Reeve'owi pisał o sobie z widoczną aluzyą do problemu „Nieboskiej“. „Aimez toujours un homme qui, lui au moins (il peut le dire hardiment), a un coeur“. (Correspondance II, 62, bez daty).

[2]) „Puis, quand nous aurons péri, qu'ils arrangent la terre à leur guise; et ici je pense qu'il viendra un jour ou l'amour prévaudra de nouveau. Car Dieu est la justice et la beauté, l'univers est harmonique et moi je suis immortel“. (Correspondance II, 29, 6 stycz. 1833).

Novalis, który pierwszy sformułował romantyczny pogląd na chrześcijaństwo, twierdził: „Prawdziwa anarchia jest żywiołem, z którego się rodzi religia. Ze zniszczenia wszystkiego, co pozytywne, podnosi ona z chwałą swoją głowę jako nowa założycielka świata“, Podobne przekonanie żywił Krasiński — to też wizya, w której blaskach ginie Pankracy, jest nie tylko znakiem sądu, ale także znakiem nowej epoki.

Jeżeli jako znak sądu nad zbrodniami, które „przyszły karać stare zbrodnie i same się potępić w obliczu Boga“, jest wizya przemienionego, tryumfującego krzyża niemal koniecznem zamknięciem tragedyi, to jako znak nowej ery wysnuta jest z założeń, nie danych w samym poemacie; a jakkolwiek związana być może z uzasadnieniami myślowemi, jest głównie wyrazem owego pierwiastka uczuciowego, który już w utworze o Wenecyi buntował się przeciw pesymistycznym wnioskom rozumu.

Życie dała „Nieboskiej“ myśl poety. Temu odpowiada forma. Używanie na przemian formy dramatycznej i epicznej czy lirycznej, płynące z romantycznego zatarcia granicy rodzajów, u Krasińskiego nabrało szczególnego znaczenia. Na początku każdej części stawia przed oczy poetę, który rzuca problem, który nie tylko przedstawia, ale ocenia, osądza. Wstępy dają ton, który ma przewodzić współtwórczej pracy czytelnika. W częściach dramatycznych to obraz potężny a zwarty, to przedarcie się uczucia, tem energiczniejsze, że zatamowane w rozlewności, to zmienność kalejdoskopowa na malej i energią potężną zamkniętej przestrzeni — podtrzymują falujące podniecenie, w którem zarodek myśli rozwinąć się może bogato przez rozbudzenie szeregu skojarzeń. O ile indywidualne przeżycie na chwilę nie przerwie toku zmianą ożywczą, dane są tylko punkty skupiające, tylko rezultaty, tylko ośrodki myśli, które rozgałęzić się mają w duszy czytelnika. Więcej tu oznaczenia niż przedstawienia — ale oznaczenia tak w głąb sięgającego, że rozwinięcie naj-

konkretniejsze zdaje się tkwić pod jego osłoną i zamiast poczucia abstrakcyi, poczucie konkretności przenosi w świadomość. Narzucony zostaje wyobraźni czytelnika styl z taką siłą wewnętrznej konieczności, że przyjmuje ona bez zastrzeżeń symbole fantastyczne, raczej nazwane niż zindywidualizowane, że uznaje naturalność owej formy najprostszej, jakiej użył poeta dla momentów zbiorowych — formy autocharakterystyki chóralnej, będącej uproszczoną metodą Quinetowskiego „Ahasverusa".

„Nieboska Komedya" jest genialnym systemem znaków syntetycznych, przepełnionych życiem — i jako taki system jest ideałem poezyi ideowej, intelektualnej.

W tej formie idealnej skrystalizował się stan myśli, która z siłą ogromną przeszła już drogę długą, bogatą i bolesną. U kresu tej drogi padł na romantyczną jednostkę wyjątkową i na męża wyjątkowego, wysnutego z dążeń wieku, wyrok potępienia, na społeczeństwo wyrok potępienia i zagłady. Broniła się przeciw tak skrajnemu pesymizmowi i wiara wkorzeniona i potrzeba serca i przynajmniej w odległej przyszłości szukała schronienia dla optymizmu.

Ale konsekwentny, logiczny jest tylko pesymizm „Nieboskiej".

---

## III.

„Nieboska Komedya“ wchłonęła w siebie obok wszystkich zagadnień, związanych z rozmyślaniami o obecnym wieku przejścia, także część odpowiedzi, zawartych w filozofii cierpienia; bo chociaż nie wyraził się w niej pogląd na wartość cierpienia, to za to znalazły się źródła jego, które bohater dzielił z twórcą: cierpiał jako syn epoki przejściowej, jako członek kasty skazanej, jako poeta. Inne źródła cierpienia już poprzednio weszły w skład dzieła, które z filozofią cierpienia związało się o wiele ściślej; cierpiał Krasiński jako syn narodu nieszczęśliwego i jako dziedzic gniotącego przeznaczenia; tę część swej jaźni zbolałej wcielił w Irydiona Amfilochidesa.

Ledwie „Nieboska“ była skończona, narzucił się ponownie pomysł dawniejszy [1]) – i odtąd kilkakrotnie wypełniał wyobraźnię przez czas długi, zmuszając ją do pracy powolnej i stopniowej.

Proces twórczy dokonywał się inaczej, niż w „Nieboskiej“. Cała „Nieboska“ była tylko skrystalizowaniem żyjącej myśli; jej treść poetyczna, jej forma w najogólniejszem znaczeniu, organicznie, z siłą konieczności zrodziła się z myśli; to też niktby sobie wyobrazić nie potrafił, znając poemat, że te same problemy dałyby się równie jasno i wyraziście ująć w inne kształty poetyckie. W „Irydionie“ natomiast sam

---

[1]) W liście do ojca z dnia 11 listopada 1833 pisze Krasiński o „Irydionie“ (por. Kallenbach l. c. II, 152).

zarodek poematu zawdzięczał swój charakter temu, że myśl nie mogła przyjąć kształtu, który treść nasuwała jako kształt wierny i rzeczywisty; na to się Krasiński zdobyć nie mógł, by wcieleniem problemu patryotycznego uczynić Polaka w stosunku do Rosyi. Od razu więc użył pomysłu maskującego, pomysłu, który zawierał pierwiastki poetyczne, nie związane organiczną koniecznością z myślą zapładniającą i z zasadniczem przeżyciem. Określając w ogóle kształt poetycki jako formę w najszerszem pojęciu, powiedzieć można, że w „Irydionie“ tkwiła od samego początku dwoistość treści i formy.

Stąd wynikło, że forma nabrała życia samoistnego i nie tylko dawała wyobraźni podnietę nową, od problemów pierwotnych niezależną, ale nadto wymagała nowych studyów, nowej pracy myślowej [1]), odrębnej od tej pracy, która zmierzała ku rozwiązaniu zagadnień głównych.

To też stosunkowo niewiele nowego dołączyło się w zakresie problemów głównych do tych rezultatów, które zdobyte już były w r. 1833 — i myliłby się ten, ktoby w „Irydionie“ chciał widzieć równie pełny obraz myśli z początku roku 1836 czy nawet z roku 1835, jak w „Nieboskiej“ z końca r. 1833. Jeden tylko Masinissa rozwinął się równomiernie jako kreacya artystyczna i filozoficzna — zresztą rozwój „Irydiona“ był bardziej rozwijaniem się dzieła sztuki i obrazu historycznego, niż poematu filozoficznego.

Na okres dalszego tworzenia „Irydiona“ przypadają w dziejach myśli poety fakty wielkiego znaczenia, które prowadzić miały ku nowym kierunkom i nowym formom filozoficznego myślenia; ale gdy „Irydion“ był już wykończony,

---

[1]) Praca Krasińskiego nad historyczną stroną „Irydiona“ nie może wchodzić w zakres niniejszej monografii, którą zajmuje o tyle tylko, o ile doprowadziła do nowych historyozoficznych punktów widzenia; zresztą poświęcono owym studyom rozprawy specyalne (Piniego, Hahna, Miodońskiego), które doprowadziły do wyników obfitych.

daleko jeszcze było do jasnej świadomości dróg nowych — tem dalej do ich artystycznego wyrazu. Lecz zaczątki owe działały osłabiająco i rozkładająco na stanowisko dotychczasowe, z którego się zrodził pierwotny „Irydion Amphilochides; z drugiej znowu strony potęgowały się dzięki nim lub modyfikowały niektóre pierwiastki; to też, chociaż nie odźwierciedlający całkowicie nowych linii rozwoju, jest z nimi „Irydion“ złączony związkiem istotnym.

Samej podstawie koncepcyi, wydobytej z filozofii cierpienia, zagrażać się zdawał przewrót, jaki się dokonał w życiu poety w roku 1834. Po cierpieniach w r. 1831, po petersburskiej męce, po raz trzeci wszedł w tok życia wypadek, który stanowił epokę — miłość do Joanny Bobrowej [1]). Pod wpływem dziwnego czaru tej kobiety, która w dwu wielkich twórcach rozbudzić umiała nieznaną im przedtem, niepohamowaną żądzę szczęścia i życia, porywającym, olśniewającym wirem wdarła się moc tonów nowych do duszy Krasińskiego i jak nigdy dotąd, ani wśród nierealnych marzeń o Henryecie, ani wśród porywów uczucia serdecznego dla Załuskiej — objawiło mu się życie. Ten, który dawniej dopełnień szukał w myślach o przyszłości, wspomnieniach lub rojeniach, uczył się cenić skupiającą moc chwili i chłonąć bogactwo całe, jakie dawała rzeczywistość obecna. Mimo sączącego się jadu przewiny, przez czas pewien całą potęgą działała nieznana pełność treści rzeczywistej. „Chciałem żyć, i żyję“ [2]) — pisał poeta Reeve'owi.

Wobec takiej zmiany ostać się nie mogły we formie nienaruszonej dawne poglądy. Życie kłam zadało romantykowi, który ze zniechęceniem był gotów odwracać się od obecnej rzeczywistości. Życie kłam zadało filozofowi cier-

[1]) Poznał ją w Rzymie 30 marca 1834.

[2]) „J'ai voulu vivre, et je vis“. (Correspondance II, 72, 25 sierpnia 1834).

pienia, który szczęście wykluczał z zakresu celów ludzkich. Czynniki wzgardzone i zlekceważone upomniały się o swe prawa.

Krasiński od jednostronności romantyczno-spirytualistycznej już się wyzwalał pracą myśli; już doszedł był do ideału pełności człowieczeństwa i uczynił zeń postulat poezyi. Teraz przeżycia nowe pchnęły go dalej; nie tylko kazały mu źródło poezyi całkowicie przenieść w treść rzeczywistą życia [1]), ale zażądały tego, przed czem byłby się jeszcze wzdrygnął wrogi saint-simonistom autor „Nieboskiej“: rehabilitacyi materyi. „Materya nie jest tak podłą rzeczą, jak sądziłem dotąd... Są rozkosze i jest poezya materyalna. Tę należy harmonijnie pomięszać z poezyą ducha“ [2]).

Krasiński, jak to już okazał niejednokrotnie, był myślicielem konsekwentnym. W jego umyśle zaś tkwiła jeszcze od czasów genewskich zasada, że to, co cenne jest w życiu doczesnem, nie może zaginąć we wieczności. Dopóki materyą gardził, mógł wieczność pojmować czysto spirytualistycznie; teraz, gdy materyi wartość przyznał, musiały rewizyi uledz myśli o życiu pośmiertnem, które w samych początkach rozmyślań filozoficznych wysunęły się na plan pierwszy. Rewizya była tem łatwiejsza, że sam chrystyanizm nigdy w nauce o życiu wiecznem nie głosił bezwzględnego spirytualizmu, lecz przeciwnie wyznawał dogmat o zmartwychwstaniu ciała. To zagadnienie roztrząsał dokładnie Reeve. Odrzucając pojęcie materyi martwej, tak pisał w roku 1831 o stosunku materyi żywej do duszy i jej roli we wieczności: „Materya żyjąca nie jest bynajmniej niegodna swej towarzyszki niebiańskiej; w stanie czystym jedna i druga oczyści się. „In my Fathers house are many mansions“ [3]); od mieszkania

---

[1]) „Il faut vivre, sentir, éprouver. En dehors de la nature humaine, il n'y a pas de poésie possible ni vraie“. (Correspondance II, 68).

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 52—3. (10 lipca 1834).

[3]) „W domu ojca mego jest mieszkania wiele“.

do mieszkania widzę duszę naprzód posuwającą się, poprzez tę krainę niebieską, wyobrażam sobie tę podróżniczkę wieczną, wypróbowaną przez cierpienie na ziemi, pokonaną przez słabość materyalną w grobie; wyobrażam ją sobie, jak idzie wśród róż, co roją się na jej drodze, jak zrywa kwiat rajski, aż wreszcie dochodzi w ciele upięknionem i uskrzydlonem do bram ogrodu edeńskiego" [1]) Krasiński z zajęciem musiał czytać ten ustęp, tak pokrewny tokowi myśli fragmentu „Écrit la nuit"; w trzy niemal lata potem powtórzył wyznanie wiary Reeve'a: „My przez wieczność całą będziemy w materyalnych ciałach" [2]). Czy było w tem istotnie echo myśli przyjaciela, trudno orzec; zapoznając się z literaturą filozoficzną i mistyczną, mógł niejednokrotnie spotkać się z tym poglądem. Wystarczał zresztą jako źródło sam Skład Apostolski. Ale uzasadnienie, jakie daje Krasiński, tchnie duchem Schellingowskiej filozofii i z jej równorzędnego stawiania ducha i materyi czerpie tezę, która już pozostanie jako jedna z podstaw systemu: „Niema ducha bez materyi, jak niema myśli bez słowa" [2]). Nowością zupełną nie było to zdanie; paralelizm świata materyalnego i duchowego uznawał autor genewskich fragmentów; petersburska filozofia życia skłaniała się ku twierdzeniu: „Niema materyi bez ducha"; dalszy konsekwentny etap tej jakby fechnerowskiej drogi stanowi odwrócenie i zarazem rozszerzenie zdania: „Niema ducha bez materyi".

Wogóle życie pośmiertne jednostki ponownie staje się tematem rozmyślań. Przyczynił się też do tego przypadek; śmierć kuzynki pani Bobrowej pobudziła go do napisania utworu „o losie duszy, co uleciała z ziemi" [3]). Niewiadomo,

---

[1]) List Reeve'a z dnia 23 paźdz. 1831. (Correspondance I, 278–9).

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 52, 10 lipca 1834.

[3]) Listy Z. Kras. do J. Bobrowej, wyd. L. Meyet (Przew. nauk i lit. 1905, str. 388, 28 paźdz. 1834. Według Meyeta (str. 362) zmarłą kuzynką była Józefa Paderewska.

jaka była treść zaginionego utworu; lecz przypuszczać można, że poeta, coraz lepiej obznajomiony z filozofią ówczesną, owiany już tchnieniem Schellingowskiej filozofii, coraz bardziej czynił ideę ewolucyi jedną z kategoryi swego myślenia i że dawne rojenia o pośmiertnym rozwoju nabierały tylko większej jasności i wyrazistości. W takiem też pojmowaniu utwierdzić go mogło potem w r. 1835 poznanie jednego z naczelnych filozofów ewolucyi, Herdera.

To też w „Irydionie“ nie wyobrażał sobie życia wiecznego jako niezmiennego stanu, lecz je pojmował jako rozwój dalszy, jako szereg przemian, szereg wzlotów czy upadków. „Nim dojdziesz do tego, na co wyrość możesz“ — mówi Masinissa, wzywając Irydiona do wiecznej walki z Bogiem — „ogień cię przetrawi razy tysiąc, konanie cię przetworzy razy tysiąc, gniew Jego cię odepchnie razy tysiąc“ [1]).

Miłość do pani Bobrowej, wywołująca gwałtowną przemianę wartości, wstrząsnęła przytem samą podstawą światopoglądu, która się przez czas jakiś ustawicznie utrwalała — podstawą religijną. Krasiński nie był naturą kompromisową; z chwilą, gdy przyjął w skład życia treść, która nie była zgodna z postulatami etyki chrześcijańskiej, nie był zdolny do utrzymania dotychczasowego religijnego stanowiska. W pierwszym okresie szczęścia zmiana przedstawiała się, jako usunięcie innych pierwiastków przez jeden przemożny. „Od pięciu miesięcy“ — donosił Reeve'owi 25 sierpnia 1834 — „nie modliłem się ani razu, a jednak nie czuję wyrzutów“ [2]). Wyrzuty przyszły niebawem; nowe objawienie życia przyniosło niebawem nowe udręczenia; stosunek do Bobrowej

---

[1]) Dzieła I, 130. — Por. słowa listu do Gaszyńskiego z 8 lut. 1835: „Ale i tam pokoju nie znajdzie stworzenie, i tam zaczynają się kręgi nowe i równie pracowite, które ono przebiegać musi... Musim żyć wiecznie i cierpieć lat tysiące, nim dostaniem się do chwały“. (Listy I, 63).

[2]) „Depuis cinq mois, je n'ai pas dit une seule prière et pourtant je ne sens pas de remords“. (Correspondance II, 72, 25 sierpnia 1834).

coraz bardziej przemieniał się w sieć, która krępowała, drażniła, raniła, wrzynała się w ciało, i w związku z chorobą brzemieniem nadmiernem obarczała poetę nieszczęśliwego tem bardziej, że winnego. Teraz on, co „żyć chciał i żył", czuł się istotą jedynie do śmierci zdatną [1]); teraz, gdy znikła oszałamiająca ekspansya treści nowej, a osłabła znacznie siła tego, co pierwej napełniało duszę, wracało spotęgowane poczucie pustki. Z bolesną żądzą wyciągał ramiona ku czemuś, w czemby utonąć mógł bezwzględnem miłosnem oddaniem się, pragnął wiary jakiejś silnej a świeżej, któraby serce mogła napełnić [2]). Jego wiara, choć żadnem przekonaniem odmiennem nie zachwiana, nie wytrzymała próby. Im bardziej czuł, jak dalece skrupuły religijne wzmagają jego własne cierpienia i zwłaszcza cierpienia ukochanej, im bardziej obawiał się wpływu księży na panią Bobrową, tem silniej musiał się budzić jakiś bunt wewnętrzny przeciw żądaniom owej religii. I zarazem, gdy sam czuł, iż nie spełniał postulatów wysokiej etyki chrystyanizmu, tem jaśniej zdawał sobie sprawę z nieziemskości jej ideału, tem jaśniej rozumiał, jaki tragizm mógł płynąć z przeciwstawienia ideału tego ziemskim pragnieniom. W stosunku Irydiona do chrześcijan, w tragedyi Kornelii, zrozumienie to wyraz znalazło.

Budzący się bunt tylko osłabił wiarę; przekonanie nie zeszło z drogi, rozpoczętej w Kolizeum. Za to poczęło się jasno rysować odróżnienie pierwotnego chrystyanizmu od dzisiejszego katolicyzmu; a rozróżnienie to nie wychodziło na korzyść Rzymu papieskiego i torowało drogę kierunkowi myśli, który miał się wyrazić „Legendą". Krytyczne patrzenie na ów Rzym zdawna nie było obce poecie, który jego zarodki przyniósł z Warszawy, a pierwszy dowód dał w genewskim artykule o klerze. Autor „Nieboskiej", widzący de-

[1]) „Être organisé pour la mort". (Correspondance II, 76, 11 paźdz. 1834 r.).

[2]) List do Reeve'a z dnia 12 list. 1834. (Correspondance II, 76—7).

kadencyę w całym świecie ówczesnym, nie mógł od sądu pesymistycznego wyłączyć reprezentantów Kościoła; przez to samo, że nie wskazał ich jako wyjątki, stwierdził, że wyjątków takich w ogóle nie uznawał; a że był to czas Grzegorza XVI, więc mógł się czuć uprawnionym do pesymizmu. Gdy przejęty smutnemi ideami „Nieboskiej“ przybył do Rzymu, widział w nim tylko „poniżenie i jakąś barwę przekleństwa“ [1]); a choć ponownie korzył się przed krzyżem i twierdził, że on tu panuje, on świat ocalił [2]) — to korzył się tylko przed krzyżem, który niegdyś zwyciężył świat pogański, nie zaś przed współczesnem papiestwem, które oskarżał namiętnie, gdy dowiedział się o potępieniu przekładu „Ksiąg Narodu i Pielgrzymstwa“ i przedmowy Montalemberta [3]). Sąd ujemny, który wydał z końcem r. 1833, nie opierał się na chwilowem wrażeniu, ale na głębokiem przeświadczeniu, a utrwalony nastrojem, który się wiązał ze stosunkiem do Bobrowej, wyraził się w „Irydionie“; tam solidaryzował się ze słowami Masinissy o pierwszych chrześcijanach: „Ty już nigdy takich nie dostaniesz synów!“ Tam wyrok wkładał w słowa Masinissy do Boga: „W Imieniu twoim będą zabijać i palić — W Imieniu twoim gnić i milczeć — W Imieniu twoim uciskać“ [4]). W papieskim Rzymie widział „na Forum prochy tylko“, „na Cyrku koście tylko“, „na Kapitolu hańbę tylko“.

W rozwoju swej myśli jednak dalej szedł drogą chrześcijańską i dalej skłonny był uznawać chrześcijańskość za kryteryum prawdy. To też powołuje się na „przesąd“ chrześcijański, gdy przystępuje do określenia istoty Boga. W rzeczywistości jednak bardziej, niż chrześcijańskie tradycye, kierowały nim skłonności romantyczne i nowe przeżycia miłosne. Przeciw przyznaniu rozumowi wartości najwyższej zawsze

---

[1]) List do ojca z 2 listop. 1833. (Kallenbach l. c. II, 61).

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 37.

[3]) Kallenbach l. c. II, 150.

[4]) Dzieła I, 154.

protestował. Według teoryi, którą sformułował w Petersburgu, nawet w zakresie myśli filozoficznej twórcze jest uczucie. Rozmyślania nad epoką kazały mu stwierdzić stanowczo, że pierwiastkiem twórczym jest serce, że w niem jest podstawa dobrego, a rozum bez serca jest pierwiastkiem niszczącym. „Nieboska", która ujmując walkę dobrego i złego, w swych początkach szatańskość przypisała wyobraźni bez serca, zakończyła się potępieniem rozumu bez serca. Uczucie, serce, ciągle było synonimem wartości najwyższej; kochanek pani Bobrowej stanowiska nie zmienił, ale pojęcie chwilowo zmodyfikował nieco i wyraz zmienił w sposób znamienny: zamiast „uczucie", „serce", mówi — „namiętność". Reeve, krytykujący widocznie nową miłość Krasińskiego, pisał mu: „Myśl to Bóg, dyabeł to namiętność". Krasiński odpowiedział własnem określeniem Boga i szatana i apologią namiętności. On, który coraz bardziej kształtował sobie ideał harmonii, nie mógł w Bogu widzieć potęgi jednego tylko czynnika, jedność Boga mogła dlań być tylko harmonią, nie jednostronnością; zło przeciwnie nie mogło być czem innem, jak właśnie jednostronnością — nie pierwiastkiem pozytywnym, lecz brakiem; tą drogą szedł autor „Nieboskiej", określając zło przez to, czego nie posiada: wyobraźnia bez serca, rozum bez serca. Odpowiada tedy Reeve'owi, że istota Boga polega na tem, iż mądrość i namiętność jedno w Nim stanowi [1]). Natomiast szatan jest tylko myślicielem bez namiętności; starożytnym szatanem jest beznamiętne Fatum — to Fatum, które we wstępie do „Irydiona" nazwie poeta „rozumem nieubłaganym świata". A chociaż koncepcya Masinissy wyjdzie poza granice skrajnie jednostronnego pojmowania, pozostanie w niej jako pogląd zasadniczy utożsamienie złego z rozumem bez serca. „Miną kiedyś narody tej ziemi,

[1]) „La sagesse et la passion font un". (Correspondance II, 79, 20 grudnia 1834.

ale mój rozum nie przeminie“ [1]) — tak parafrazuje potężny starzec afrykański słowa Chrystusa. Zgodnie z tem zapowiada Irydionowi walkę z Bogiem: „Przeciw Niemu i jego służalcom obrócisz kiedyś czoło w pełności rozumu!“ [1]) Rozum jest tem, co wiedzie ku szatańskiej wielkości — serce jest narzędziem, przez które Bóg uczynił człowieka swoim poddanym. „Ty nie wiesz“ — mówi Masinissa — „że każden z was zdołałby zostać Wszechmocnym myślą własną, nieubłaganą, zażartą — ale Wróg przewidział i zawiesił w łonie waszem serce“ [2]). — Wspaniały program walki szatanów przy końcu części drugiej streszcza groźbę najstraszliwszą w słowach: „Myśl ich osiądziem“ [3]).

Nigdy z taką konsekwencyą i logiką nie została przeprowadzona romantyczna koncepcya szatana. Jej romantyczne założenie występuje wyraziście, jeśli się ją zestawi z koncepcyą Goethego. Wprawdzie w Mefistofelesie wcieliła się w sposób niezrównany rozkładająca siła rozsądku, ale ten rozsądek przeciwko niczemu tak się zacięcie nie zwraca, jak przeciwko rozumowi; nic tak go nie irytuje w człowieku jak rozum, niczego tak nie chciałby poniżyć, a doprowadzenie do pogardy rozumu uważa za najpewniejszą rękojmię swego tryumfu:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft“!

Jeśli jednak jednostronność i brak w myśl założeń myślowych Krasińskiego stanowiły cechę szatana, to z tego wcale nie wynikało, by pogląd Reeve'a na szatana był fałszywy; bo czyż nie mógł być szatan namiętnością bez rozumu? Dla zbicia takiego twierdzenia trzeba było specyalnego dowodu, że namiętność bez rozumu nie może być sama przez się zła. Takie twierdzenie uśmiechało się wów-

[1]) Dzieła I, 130.
[2]) Dzieła I, 129.
[3]) Dzieła I, 153.

czas Krasińskiemu jako oczyszczenie i usprawiedliwienie najlepsze. Stawiając je, sam szedł za głosem namiętności — i dał przykład owej sofisteryi, o jaką go czasem oskarżał i Danielewicz i pani Bobrowa. Właściwie ułatwił sobie dowodzenie od razu, gdy w myśl dawnej swej romantycznej tendencyi do uogólnienia pojęcia miłości, zaczął od zdania, że istnieje tylko jedna namiętność t. j. miłość. Wobec tego uznaje, że namiętność zawsze kieruje się ku pięknu — a więc sama przez się zawsze jest święta [1]). Jakżeż z tem jednak pogodzić fakt, że nawet w najistotniejszej swej postaci, jako miłość w ścisłem znaczeniu, może ona stać się występną? Tu Krasińskiemu w pomoc przyszła filozofia cierpienia — dawne zdanie, że na ziemi nie wolno dążyć do szczęścia. Samo dążenie do szczęścia nie jest złem, ale po upadku grzechowym jest już na ziemi niedopuszczalne: to właśnie sprawia, że miłość na ziemi może wieść do winy, bo nie ziemia jej terenem właściwym: „Non erat his locus". Inaczej stara się usunąć inną trudność — istnienie namiętności złych; te — jak pychę, jak nienawiść — tłumaczy dołączeniem się rozumowania, które wskazuje cel fałszywy; jest tu więc coś, jakby sokratyczne sprowadzenie złego do fałszywego sądu. I tylko rozum w swem obłąkaniu trwać może; gdyby szatan kierował się namiętnością, ostatecznie wróciłby do Boga, jako do piękna t. j. naturalnego celu namiętności. „By zło stworzyć, trzeba było myśli chłodnej" [2]).

Sofistyczny wywód o namiętności, charakterystyczny dla romantyka i dla kochanka, nie zostawił śladu głębszego; ale sympatya dla namiętności, odczucie wartości jej znalazło też echo drobne w przypiskach do „Irydiona", w przeciw-

---

[1]) „La passion en elle même est toujours sainte, car elle vise toujours au principe du beau; ce qui la détériore et la souille, c'est que la terre „non erat his locus". (Correspondance II, 82, 20 grud. 1834).

[2]) „Pour produire le mal, il a fallu... une pensée froide" (j. w.).

stawieniu namiętności i lubieżności: „Namiętność jest zawsze silną, prostą, jest to synteza, jest to poezya ciała“ [1]).

List o namiętności, o Bogu i szatanie, pisany był z końcem roku 1834. Nad wewnętrznym światem poety panowała w ciągu roku tego piękna postać ukochanej i o zmianach w kierunku myśli rozstrzygała niejednokrotnie. Rok 1835 — rok, w którym „Irydion“ ku wykończeniu się zbliżał — władzy tej nie otrząsnął, mimo iż wzmagał się ton dysonansowy: chociaż wróciła w lecie fala szczęścia, Krasiński przecież kochał coraz mniej — a cierpiał coraz więcej. Przytem jednak na drogach myśli nowe witał drogowskazy — i w nowe, dotąd tylko znane z oddali, wikłać się począł labirynty.

Od czasu, gdy w r. 1831 Ballanche'owi pokłon oddał, niczyjej myśli nie ocenił z czcią tak głęboką mimo krytycyzmu jasnego, jak myśli Herdera [2]).

Jeden z najbogatszych umysłów świata dał mu się poznać w swem dziele najbogatszem [3]). Mało kto tyle myśli zebrał i rozrzucił, ile Herder, którego bogactwo idei znacznie przewyższało zdolności kształtowania. Nie mając potęgi poetycznego tworzenia, miał w najwyższym stopniu zdolność poetycznego myślenia. Nie odziewały się jego myśli w kształty o życiu samodzielnem, ale same tchnęły dziwną pełnią życia; silnie ugruntowane we wiedzy ogromnej, intuicyi bystrej, uogólnianiu rozległem, chłonęły w siebie siły wyobraźni i uczucia i przepojone entuzyazmem szczerym, rozlewały się

---

[1]) Dzieła I, 296.

[2]) Ponieważ wtedy jeszcze dość słabo władał językiem niemieckim, można przypuszczać, że czytał jego „Idee“ w pięknym przekładzie Quineta, opatrzonym entuzyastyczną mimo uwag krytycznych przedmową i osobnem studyum o Herderze (Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité par Herder. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Paris 1827—8, 3 tomy).

[3]) Dwie wzmianki w listach dowodzą tylko znajomości „Idei“. Czy Krasiński poznał też inne pisma Herdera — do czego zachęcić mogło choćby studyum Quineta — orzec trudno.

w falach stylu, uskrzydlonego polotem, i niosły moc zapładniającą. Umiejący się nagiąć i przystosować do odrębnych, obcych form myślenia i czucia, wżyć się w konkretne objawy, miał przytem niezwykłą rozprężliwość myśli, która ciągle domagała się kół najszerszych. W tej pracy wielkiej, której dokonał w Niemczech wiek XVIII, on się stał przewodnikiem, który na oścież rozwarł wrota ku światowi całemu; on przedewszystkiem sprawił, że zrodziła się idea „literatury świata“, „Weltliteratur“, on uczynił, że Niemcy stworzyć zdołali historyę uniwersalną i uniwersalną literaturę. On w tworzeniu ideału nowego, do którego dążyli i Lessing i Wieland i Schiller i Goethe i Kant drogami zbieżnie różnorodnemi, znalazł i hasło i w części treść istotną. Epoce, która ponad niego wystrzeliła i schorzałemu nie oszczędziła bolu zaćmienia, on wyznaczył i przekazał ideał ludzki — „Humanität“.

W jego myśleniu, skłonnem do syntezy, w jego rozległości horyzontów, w poetyckiem ujmowaniu rysów naczelnych znalazł Krasiński niemało cech pokrewnych własnej organizacyi; w jego dziele spotykał idee, które mu już bliskiemi uczynił Ballanche, Michelet, Cousin; ale przytem spotykał rzeczy nie tylko nowe, lecz podstawom swego myślenia i skłonnościom obce; stąd powstał ów sąd, z uwielbienia i zarzutów złożony, którym scharakteryzował Herdera — i w części także przez to, co mu zarzucał, siebie.

„Czytałem w tych dniach Herdera, geniusza potężnego, zażartego wroga katolicyzmu, mało przyznającego Chrystusowi, lecz wzniosłego w swej powadze, potężnego w swym rozumie... w gruncie materyalistę“ [1]).

---

[1]) „J'ai lu ces jours-ci Herder, puissant génie, acharné contre le catholicisme, accordant peu de choses au Christ, mais sublime dans sa gravité, puissant dans sa pensée... au fond matérialiste“. (Correspondance II, 85, 4 maja 1835.

Przedewszystkiem więc raziło go stanowisko Herdera wobec katolicyzmu. Herder księgę siedmnastą poświęcił rozwojowi chrześcijaństwa, prócz tego księgę osobną rozwojowi papiestwa. Ze czcią mówi o Jezusie — nie Boga jednak w Nim czci, tylko reformatora moralnego, który ideał ludzki, ideał „Humanität", głosił w formie najczystszej i najwyższej. W dziejach chrześcijaństwa uwydatnia to, co uważa za wypaczenie treści pierwotnej. Papieżowi przyznaje wprawdzie zasługi ogromne — większe, niż jakiemukolwiek władcy — ale nie tchnie sympatyą nazwa, którą mu daje: „trójkoronny Lama rzymski". Mimo widocznego starania się o objektywność sądu brak zrozumienia dla średniowiecznego ducha chrześcijańskiego; widać to najlepiej w ujemnej ocenie wojen krzyżowych.

Krasiński, który wtedy właśnie patrzał bardzo krytycznie na Kościół dzisiejszy, z niejednym sądem Herdera móg się solidaryzować: zapowiedzi Masinissy o przyszłych kolejach są tego jawnem świadectwem. Ale od sądu o błędach katolicyzmu do uogólnienia jakiegokolwiek była droga daleka, przeciwna ustalonym już drogom myśli poety. Główni e zaś zgodzić się nie mógł na metodę traktowania chrześcijaństwa. Herder uznawał je za zjawisko jednorodne z innem zjawiskami historycznemi, za wytwór tak samo naturalny, jak wszelkie inne religie; jego rozwój tłumaczył czynnikam czysto historycznymi, względnie lokalno-geograficznymi. To było groźniejszym nad wszelkie zarzuty atakiem, godzącym w najistotniejsze podstawy światopoglądu poety. Na razie atak skutków wyraźnych nie okazał, ale przez to, że wykonany był przez pisarza, którego tak cenił Krasiński, tworzył pewne nowe dyspozycye myślowe, przygotowywał teren dla wrażenia, jakie wywrzeć miało dzieło Straussa o „Życiu Jezusa", przygotowywał jeden z elementów groźnych, jakie miał autor „Traktatu o Trójcy" zwalczyć w trudzie sw e myśli.

Sposób traktowania chrześcijaństwa nie był w dziele Herdera faktem oderwanym, płynącym ze szczególnych antypatyi czy sympatyi — był tylko najjaśniejszym wyrazem metody ogólnej, która uprawniała do sądu, że niemiecki apostoł ideału wszechludzkiego jest „w gruncie materyalistą".

Herder nie wyznawał materyalizmu bynajmniej — ale jego system tak był skonstruowany, że nieliczne zmiany wystarczyłyby, ażeby uczynić go wyznaniem wiary, które przyjąćby mógł filozof materyalistyczny o wysokich dążnościach idealnych. Niewątpliwie był Herder wbrew intencyom własnym jednym z poprzedników materyalizmu dziejowego.

To, co stworzył Herder, było genialnie pomyślaną, chociaż w szczegółach często niedociągniętą, historyą naturalną rodzaju ludzkiego.

Z przedstawienia stanowiska ziemi we wszechświecie wysnuwa wniosek, że musiało się na niej rozwinąć życie takie, jakie się rozwinęło. Kreśli wszelkie formy życia, powoli wznoszące się ku człowiekowi — tak że człowiek okazuje się jako konieczny naturalny produkt ogólnej ewolucyi życia. Człowiek odznacza się postawą stojącą, głową wzniesioną do góry — i oto znajduje Herder punkt centralny jego historyi; z postawy stojącej wywodzi odrębność organizacyi fizycznej człowieka, jego skłonności i zdolności, jego przeznaczenie do uczuć wyższych, do mowy, przemysłu, sztuki, wiedzy, religii. Teraz z różnic klimatów i ukształtowania ziemi wysnuwa zróżnicowanie ras i narodów, stara się wykazać, jak natura kraju z góry wyznacza linie historyi. A przedstawiwszy w myśl tej zasady koleje starożytnych narodów, przed przejściem do średnich wieków formułuje prawa ogólne dziejów — w istocie swej identyczne z prawami przyrody.

Niema teleologicznych samoistnych czynników, kierujących rozwojem ku celom określonym; cel tkwi w istocie żyjącego podmiotu. Wszystko, co ma warunki powstania,

powstać i istnieć może — prawidłowość i sprawiedliwość objawia się tylko w tem, że nie wszystko trwa; bo trwać może tylko to, co osiągnęło należyty stopień harmonii, będący podstawą „stanu trwania“ (Beharrungsstand). W ludzkości ten stan polega na zbliżeniu się do „Humanität“, do rozumu i słuszności we wszystkich stosunkach.

„Prawo natury żadnej sile, nawet posuwającej się do największych nadużyć, nie przeszkadza w działaniu, ale granicę wszystkiemu zakreśliło regułą, że jedno działanie przeciwne znosi drugie i wreszcie tylko to trwałem zostaje, co ma warunki owocnego rozwoju. Zło, które niszczy, musi albo poddać się porządkowi, albo samo zniszczeć“. „Cokolwiek tylko dziać się może, to się dzieje; cokolwiek działać może, działa. Ale tylko rozum i słuszność trwają, gdy nierozum i głupota siebie i ziemię niszczą“ [1]).

Skłaniał się tedy Herder do optymizmu w poglądzie na przyszły ziemski żywot ludzkości; wykazywał, jak dzięki prawu, które sformułował, siły niszczące w historyi, jak w przyrodzie, cofają się przed utrzymującemi i ostatecznie im służą, jak słabnie w miarę postępu zgubne działanie wojen i złej polityki. Lecz tęn optymizm nie wykluczał wcale najstraszliwszych zboczeń; natomiast w myśl teoryi, że wszystko dzieje się, co się dziać może, wykluczał istotne kierownictwo Opatrzności, której Herder mimo religijnego ujmowania wszechświata, mimo głębokiego odczucia Bożej obecności, przyznawał tylko jakby pchnięcie pierwotne, tylko umożliwienie rozwoju, nie prowadzenie.

Zboczenia, nawet katastrofy przyjmował jako rzecz naturalną; co więcej — w imię rozwoju uznawał ich konieczność. Formy niższe muszą uledz zniszczeniu na korzyść wyższych, mijać musi i ginąć, co poprzedza, by następnym fazom miejsca ustąpić. W świecie przyrody i w świecie

[1]) Rozdz. V księgi XV.

historyi panuje to prawo. „Jeśli jest postęp, musi być zniszczenie — zniszczenie pozorne, to znaczy zmiana kształtów i form“ [1]). „Przemijające jest wszystko w historyi; na jej świątyni widnieje napis: marność i zniszczenie“ [2]).

Krasiński przyznał mu pod tym względem słuszność; ale nie był zdolny przyjąć tego prawa z pogodą Herdera i nie mógł się zadowolić tym zamkniętym kręgiem rozwoju, jaki zakreślał Herder, szczyt widzący w ludzkości.

Pod bezpośredniem wrażeniem „Idei“ [3]) pisał ojcu o „terrorystycznem“ postępowaniu natury i Boga: „Jak rośliny dla zwierząt, zwierzęta dla ludzi gubi, tak też pomniejsze stowarzyszenia niszczy dla większych familij narodów, narody poświęca ludzkości. Stąd wniosek dalszy zatrważający: „Komuż ludzkość poświęci“? — Bo my nie jedyni, nie ostatni, nie najwyżsi przecież wśród światów. Wiem-ci ja, że te poświęcenia są tylko pozorne, że to tylko przeniesienie z miejsca na miejsce, że to tylko rozwianie pewnych kształtów, by zaraz tę samą siłę ubrać w inne, ale chwila konania, chwila przemiany jest zawsze bolem i nędzą“ [4]).

Nigdy jeszcze tak dalekich horyzontów nie dosięgły dręczące pytania w umyśle poety. Dawniej poprzestawał na nadziejach co do pośmiertnego losu jednostki — potem kresem myśli uczynił odległą przyszłość ludzkości — teraz śladem koncepcyi Herdera posunął się za jej najdalsze granice. Jaśniej, niż dotąd, uświadomił sobie znaczenie śmierci i przemiany, przygotowując przez to przy pomocy mistrza nowego podwaliny myśli późniejszych — a zarazem poraz pierwszy może odczuł potrzebę konstrukcyi filozoficznej rozleglejszej, ogromniejszej, niż te, na których przedtem poprzestawał — nie rozwiązania poszczególnych problemów, ale systemu,

---

[1]) Ks. I, rozd. 3. [2]) Początek ks. XV.
[3]) W kwietniu 1835; 4 maja pisał Reeve'owi o Herderze.
[4]) Kallenbach l. c. II, 186.

któryby zdołał objąć całość — i to nie całość stałą, nieruchomą, ale całość rozwoju wszechświata.

Nieznacznie, może niedostrzegalnie dla samego myśliciela, zbierały się i sił nabierały dyspozycye, tworzące podkład przyszłego systemu. W tej niesłychanie ważnej, lecz bardzo nieuchwytnej fazie w jednym szczególnie kierunku łączyć się mógł wpływ Herdera z oddziaływaniem własnej twórczości. Mimo że i Fryderyk Schlegel i Michelet we „Wstępie do historyi powszechnej“ zwracali jego uwagę na indywidualności narodowe, a Ballanche i Cousin na posłannictwo narodów, ani w ideach ani w twórczości nie okazywał poprzednio Krasiński głębszego zrozumienia narodowych odrębności. Czujący patryotycznie, ale myślący kosmopolitycznie autor „Nieboskiej“ znał właściwie tylko jednostkę, epokę i ludzkość — i w zakresie tych trzech pojęć kształtował i rozwiązywał problemy. „Irydion“, przenoszący akcyę na teren obcego narodu i wprowadzający do niej różnorodne pierwiastki rasowe, musiał zajęcie wzbudzić dla narodowości czy rasy jako specyalnej jednostki zbiorowej. Równocześnie Herder jasny dawał obraz odrębnych warunków i odrębnych z konieczności kolei narodów poszczególnych. Tak w zakres filozoficznego myślenia wszedł naród jako kategorya odrębna, mająca warunki po temu, by się stać kategoryą naczelną — a zgodnie z trwałem już skierowaniem myśli ku losom ludzkości wytwarzał Herder skłonności do tego, by we filozofii szukać głównie historyozofii. Dołączył się jako dopełniający wpływ tego, który już poprzednio przygotował Krasińskiego na przyjęcie herderowskich idei; Michelet ogłosił pierwsze tomy swej „Historyi Francyi“ i z podziwu godną siłą dobywał z wieków ubiegłych osobistość narodu; a Krasiński za jedyne francuskie dzieło filozoficzne uznał z entuzyazmem historyę pisa-

rza [1]), który po latach u kresu drogi mówił o Francyi: „Jam ją pierwszy zobaczył jako duszę i jako osobę" [2]).

Praca nad „Irydionem" szła równolegle z lekturą Herdera [3]). Trudno orzec stanowczo, o ile zmodyfikowało się czy wzbogaciło przez to ujęcie historyczne. To pewne, że sąd o Rzymie i jego roli wypadł zupełnie tak samo, jak u Herdera.

Niechęci do Rzymu czerpać nie potrzebował z Herdera; może Chateaubriand ją zaszczepił [4]); potem wzrastała ona. „Im więcej rozpamiętywam dzieje Rzymu, tem bardziej się przekonywam, że to był najpodlejszy z narodów" — pisał w listopadzie 1833 [5]). Ale w „Irydionie" jest coś więcej, niż potępienie charakteru — jest potępienie roli dziejowej. Tej właśnie nikt tak nie napiętnował jak Herder; prócz budowli olbrzymich i prawa mało przyznaje twórczego działania światowładztwu Rzymu; przeciwnie oskarża go o zniszczenie świata i ze względu na to twierdzi, zbijając teoryę o roli opatrznościowej, że gorszego narzędzia nie mogła wybrać Opatrzność. Italia stała się z jego winy „straszliwą pustynią, przez niewolników zamieszkaną, przez Rzymian wysysaną".

[1]) Lektura „Historyi Francyi" zostawiła ślad w „Irydionie". O „Bogach Manach" jest tam przypisek następujący. „Na grobach nie pisali starożytni: poświęcone temu lub owemu, ale: Bogom manom tego lub owego, n. p. Diis Manibus Pueri Septemtrionis. annor. XII, qui Antipoli in Theatro Biduo saltavit et placuit. — Napis znaleziony w Antibes — w nim cała nieużytość świata starożytnego rzymskiego się odbiła". (Dzieła I, 304). — Otóż napis ten przytacza właśnie Michelet w przypisku do rozdz. III tomu pierwszego i dodaje analogiczną uwagę: „Je ne connais rien de plus tragique que cette inscription dans sa brièveté, rien qui fasse mieux sentir la dureté du monde romain". Sąd o Michelecie dany jest w liście do Reeve'a z 5 grud. 1835. (Correspondance II, 95).

[2]) W przedmowie z r. 1869.

[3]) „En composant et me faisant lire de la philosophie herderienne". (Correspondance II, 87).

[4]) Była o tem wzmianka w ostatniej części rozdziału II.

[5]) Kallenbach l. c. II, 63.

„A jakiejże pięknej krainie świata“ — pyta — „stało się inaczej, skoro tylko dosięgły jej rzymskie ręce“? Ten sąd — niesprawiedliwy mimo wszystko — brzmi w rozmowie Irydiona z Ulpianusem; nawet nie brak wzmianki o budowlach, jako jedynym owocu rzymskiego panowania: „Konsulu, odpowiedz mi jeszcze! Cóżeście uczynili ze światem, od kiedy Bogi złego oddały go w wasze ręce? Stoją łuki tryumfalne i bite drogi Aedylów, na głazach zapisaliście się krwią i potem umierających!“ Herder kilkakrotnie też zaznaczył, jakie znaczenie miała wiara w bliski powrót Chrystusa — czy ten motyw od niego przejął poeta, nie wiadomo.

W Herderze zbyt wiele dlań było pierwiastków obcych, by mógł pójść jego torem. Ta gwiazda nowa, do której się zbliżył, nie mogła go zatrzymać w swej przestrzeni jako satelitę; ale przyciągająca jej siła na kierunek ruchu wpływ wywarła. W przejęciu się ideą ewolucyi, w ujęciu całokształtu ludzkości, w myśleniu historyozoficznem, w zrozumieniu konania i przemiany nie dał Herder ani pierwszej podniety ani ostatecznego kierunku — lecz w szeregu działających kolejno czynników był jednym z bardzo ważnych.

Ze stosunku zaś do niego można już wnioskować o drodze ostatecznej. Widać, że Krasiński, chociaż zmienił pogląd na materyę, dążył do systemu, któryby nie materyalne warunki, ale ideowe wytyczne brał za punkt wyjścia, któryby nie uzależniał ducha od materyi, lecz władać kazał duchowi. Niedarmo wyższość ducha nad materyą uważał za cechę, zdobycz i zaszczyt wieków chrześcijańskich i w niej widział znamię, przez które sztuka chrześcijańska wznosi się ponad doskonalszą materyalnie klasyczną [1]). Gdy w staroży-

---

[1]) Por. list do Gaszyńskiego z 26 kwiet. 1835 z ważnem twierdzeniem że ludzkość nowożytna jest — jako bliższa Boga — rzeczywistsza, i z zestawieniem Pompei i Kolonii. (Listy I, 68—9), list do Reeve'a z 3 maja 1835 (Correspondance II, 88) i przypisek do „Irydiona“ o sztuce. (Dzieła I, 308).

tności panowała skończoność, w epoce chrześcijańskiej wzmaga się lot ku nieskończoności. Filozofia, którąby temu lotowi nie odpowiadała i nie dopomagała, nie mogłaby wystarczyć Krasińskiemu [1]).

Potrzebę systemu, któryby obronić zdołał wartości, silniej, niż poznanie Herdera, odczuć dało wejście w wir współczesnej filozofii niemieckiej. Od r. 1832 zajmował się nią poeta — zrazu czerpiąc wiadomości z drugiej ręki, długo ostrożnie trzymając się stanowiska widza oddalonego mimo przyjmowania pewnych podniet. Dopiero w drugiej połowie r. 1835 nastąpiło dokładniejsze poznanie reakcyi przeciwheglowskiej i idei filozofii przyrody. Chaos i wstrząśnienie było wynikiem; ani przyjąć nie mógł teoryi głoszonych ani nie miał broni dostatecznej, by ich działanie odeprzeć [2]).

Na „Irydionie" ta faza nowa nie wycisnęła już śladu. Czekał on tylko na wykończenie ostateczne wtedy, gdy filozofia niemiecka wdarła się w krąg przeżyć najistotniejszych. W nim tylko uwydatniła się dawna, w listach do Reeve'a wyrażana, niechęć względem filozofii spekulatywnej i jej formułek, w których życia nie widział.

Przed Eutychianem staje Anaksagor Neoplatończyk i takie składa wyznanie wiary: „Bogiem moim Jedność w Jedności Jednością poczęta, wszystkim niejednościom z konieczności przeciwna, zawarta sama w sobie, wzierająca w siebie samą" [3]). Chociaż język to nie obcy spekulacyom późnej starożytności, wzięty on tu raczej z określeń filozofów niemieckich, które i dziś często się wyrywa z całości dzieł nierozumianych gwoli przerażeniu lub rozśmieszeniu słuchacza

---

[1]) Nie odpowiadało mu też stanowisko poezyi w systemie Herdera (por. cytowany list do Reeve'a, zarzucający, że H. traktuje poezyę „comme une forme, un instrument, tandisque la poesie est parcequ'elle est et non pas autrement").

[2]) O tej kwestyi dokładniej w rozdziale następnym.

[3]) Dzieła I, 113—114.

czy czytelnika; przypomina się n. p. przy czytaniu końcowych słów filozofa, określenie bytu w „Encyklopedyi“ Hegla [1]), zawierające formułki: „Das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst“.

Filozoficzny podkład „Irydiona“ do dziś jasno świadczy, że koncepcya zrodziła się w zimie 1832 3 i rozwijała się organicznie z treści myślowej, wówczas zdobytej. Tkwi w nim filozofia wieku przejścia i zastosowana do problemu narodowego filozofia cierpienia.

Jeśli ku trzeciemu wiekowi po Chrystusie skierowała się fantazya poety, to właśnie dzięki analogii dwu wieków przejścia. Konwulsye konającego świata, które odczuwał boleśnie, chciał przenieść w obraz przeszłości. A chociaż odmienność czasów i zjawisk w miarę wgłębiania się w przedmiot rozumiał i odczuwał coraz lepiej [2]), chociaż samoistnie i organicznie wysnuwał rysy upadającego Rzymu z materyału, jakie dawały mu opracowania naukowe i artystyczne, przecież kierował się nieraz myślami o wieku obecnym, a jego nienawiści względem czasu „ciemięzców i bankierów“ wtórował Ulpianus, mówiąc: „Tam w krzesłach kurulnych rządzą światem, łokieć i szalę trzymając w dłoniach — stamtąd rozsyłają gońców z udanemi wieści, by się ceny wznosiły lub zniżały — tam konfiskują dobra“ [3]). Zresztą przyznawał poeta, że z wieku współczesnego czerpał rysy gwałtu i zepsucia [4]).

Ból wieku przejścia znalazł ujście w „Nieboskiej“. Jądrem „Irydiona“ stała się myśl inna, w Petersburgu skrystalizowana: że syn ojczyzny zabitej przeznaczony jest na mękę aż do czasu, w którym w myśl wyroków wyższych nastąpi

---

[1]) Encyklopedie der Wissenchaften § 84.

[2]) Por. słowa przypisku: „Świat starożytny... musiał, konając konwulsyjnie, ogromnie się tarzać w materyi swojej — nasz zbytkuje duchownie raczej“. (Dzieła I, 290). O analogii tej była mowa w rozdz. III.

[3]) Dzieła I, 105.

[4]) Correspondance II, 88 (4 maja 1835).

odmiana losów — czasu, którego żaden wysiłek jednostki nie zdoła przyspieszyć. Strasznie głosiła ten wyrok „Synteza“: „Wszystko, co dla innych rozkoszą i świętością, świętokradztwem dla niego“ [1]). A Irydion poddał się temu wyrokowi: „Wszak co świętem i lubem było dla drugich, było zawsze świętokradztwem dla mnie“ [2]).

Jego życie całe jest bezwzględnem całopaleniem własnej duszy. Jego ofiara większa, jego męka straszniejsza i zupełniejsza, niż ofiara i męka Wallenroda. Z konsekwencyą potworną narzucone mu jest wyzucie się z ludzkich uczuć. Jemu nie wystarcza, jak Wallenrodowi, poświęcić szczęście najbliższych — on nie szczęście samo, ale cześć musi wydrzeć siostrze; jemu nie wystarcza ustawiczną maskę nosić przed światem — on istotę najukochańszą okłamać, omamić, obłąkać musi. Na jednym tylko Masinissie oprzeć się może — a ten Masinissa jest szatanem...

I klątwą tą nieszczęścia odziedziczonego jest też okryta druga część jaźni i historyi Irydiona — ta, w którą się wcieliła druga, nienawiścią i zemstą tchnąca część „Syntezy“ [3]), a którą poeta otoczył szczególnem umiłowaniem, choć ją

---

[1]) Kallenbach l. c. II, 433. (Utwór ten jest też drukowany w Dziełach na początku t. III).

[2]) Dzieła I, 128

[3]) Część drugiego ustępu „Syntezy“ weszła w skład „Irydiona“, jak wskazuje następujące zestawienie:

| Irydion. | Synteza. |
|---|---|
| Powiedźcie, o bracia, kto was odpędził od bitej drogi człowieczego rodu i przymusił stąpać ścieżkami ciemności? (Irydion, str. 185). | Biada im, że mnie odepchnęli od bitej drogi i przymusili iść po ścieżkach, kędym obłoczon jest ciemnością! (str. 435). |
| Ród ich przepadnie, język ich niech zatracon będzie. (Chór, str. 190). | ... ród ich niech przepada; język niech zatracon będzie. |
| Ale niech sława o nich żyje w późne wieki — niech powieść | Ale niech sława o nich żyje w późne wieki, — niech powieść o zbrodniach, podłości i ucisku |

sądem potępił [1]) — Irydion mściciel, Irydion działający, Irydion niszczyciel. Jako cierpiący jest on synem Hellady zabitej — jako zniszczenia żądny jest Germanów potomkiem, poprzednikiem Alaryka i Genzeryka. Od nowożytnych Germanów przyjął hamletowski pierwiastek [2]), od starożytnych piętno niszczyciela. Tak się poecie przedstawił duch germański w Nibelungach i w Eddach skandynawskich: „Jako chrześcijaństwo w swoim najgłębszym początku jest ruchem postępowym miłości, tworzenia, spajania, tak myty barbarzyńskie, północne, były siłą postępową niszczenia, rozprzęgania“ [3]). Lecz tylko marzyć mu dane o upadku Rzymu i w marzeniu wołać — jak wołałby chętnie jego twórca [4]): „Ha! nie dbam o męki nieskończone, byleby dzień jeden, jeden dzień taki, czoło mi w laury okwiecił“ [5]). I tylko jedną ma w zamian za mękę chwilę boską, gdy pochodnia zemsty wznosi się w jego ręce — a ta chwila jest chwilą złudy. Bo jeszcze nie nadszedł czas. Jeszcze barbarzyńcy nie ruszyli masą całą przeciw Rzymowi; jeszcze chrześcijanie nie wyszli poza krąg nadziemskich celów i nieziemskich środków walki, jeszcze nie zepsuł się doszczętnie Rzym stary — jeszcze jest w nim Ulpianus, Aleksander, Tubero. Trud Irydiona przedwczesny jest i daremny. Tak dopełnia się jego tragedya. O to właśnie — o mękę życia i daremność czynu chodziło poecie. Irydion jest z rodu tych postaci nieszczę-

---

| | |
|---|---|
| o ucisku będzie ich nagrobkiem! — niech go ludzie potomni czytają i przeklinają po wszystkie dni swoje aż do końca świata! (Irydion, str. 190). | będzie nagrobkiem tego plemienia; iżby go ludzie potomni czytając, przeklinali po wszystkie dnie swoje aż do końca świata! (str. 435). |

[1]) Por. list do Gaszyńskiego z d. 6 czerw. 1836 (I, 113-115).

[2]) Por. Kallenbach l. c. II, 226—7 i 277.

[3]) Przypiski do „Irydiona“ (Dzieła I, 294).

[4]) W liście do Gaszyńskiego pisze, że „wolałby dzień taki jeden, choć z przegraną, niż nadzieję dalekiej przyszłości“.

[5]) Dzieła I, 131.

śliwych, „których głowa pałała jednem tylko dzikiem marzeniem, a których serce cierpiało i żądało i wszystko poświęciło i wreszcie pęknąć musiało w żelaznych rękach konieczności, nic nie wyprosiwszy u losów, nic nie zdziaławszy dla braci“ [1]). Jest on z „bohatyrów nieszczęścia... co przeczuwali daleką zorzę, ale jej nie mogli ujrzeć przez to, że raczej w przeczuciu żyli, w żądzy swojej, niż w rzeczywistości faktów ziemskich“.

Dramat sam (bez wstępu i zakończenia) jest w przeciwieństwie do „Nieboskiej Komedyi“ tylko tragedyą Irydiona, nie sądem nad nim. Irydion nie upada dlatego, że jego myśl jest zła. Nawet chrześcijaństwo nie w imię motywów jego zwraca się przeciwko niemu; Wiktor potępia go za to, że wogóle chciał ziemskiego działania, że chciał ziemskimi środkami przyspieszyć tryumf: „Napróżno tłumaczyłem ci świat ducha — Tyś go nie pojął, nie zrzuciłeś starego człowieka. Tyś w żelazie i ogniu położył nadzieję doczesnego zbawienia“. Nie jest też osądzeniem zamiarów Irydiona fakt, że idzie on za radami Masinissy; bo to, co jest jego celem, nie jest właśnie celem Masinissy; narzędziem szatana jest Irydion, gdy rozdwojenie budzi wśród chrześcijan, gdy omamia Kornelię, ale nie gdy Rzym chce zniszczyć. Dlatego też nie wystarcza jego czyn, by go oddać pod władzę Masinissy. Gdy Irydion staje na gruzach swych planów, jeszcze Masinissa nie ma do niego prawa. On go dopiero kusić musi, by go zgubić — on go doprowadzić musi do tego, by oddał mu duszę — a więc plan zemsty nie był winą dostateczną. Układ z szatanem to czyn ostatecznej rozpaczy, nie upadek winowajcy. To nie osądzenie Irydiona, ale ostateczne dopełnienie tragedyi, najskrajniejsze ujęcie klątwy nieszczęścia, która zawisła nad synem nieszczęśliwego narodu. Nie dość, że w torturze kłamstwa spędził życie, nie

---

[1]) W liście przytoczonym.

dość, że siostrę ofiarował, że ukochaną poświęcił, nie dość nawet, że ujrzał daremność trudu — on wreszcie duszę zatraca w imię sprawy, dla której żył, cierpiał, walczył i upadł.

Dopóki kształtowanie „Irydiona" wypełniało wyobraźnię, dopóki sam poeta żył w swym bohaterze, nie zdołał się wznieść tak wysoko, by go osądzić; tak uległ nakazowi uczucia i władzy własnej twórczości, że gotów był nie tylko sympatyą darzyć bohatera, ale mu słuszność przyznać [1]). Ale gdy skończył dramat i oderwał się odeń myślą górującą, wtedy filozof górę wziął nad poetą. Wtedy oceniać zaczął — a choć tyle wstrząśnień przeszedł w r. 1834 i 1835, przecież nie zatracił tych podstaw, które zdobył poprzednio — i on, co już w r. 1831 odrzucał drogę zbrodni, a potem w „Syntezie" określił przykazanie narodowe, ze stanowiska chrześcijańskiego i ze stanowiska idei ewolucyi ciągłej, którą się coraz bardziej przejmował, sąd czynić począł. Uznał tedy, że nienawiść wszelka i zemsta jest potępienia godna — a że oddawna już w walce orężnej narodowej widział jednostronnie czyn zemsty w pierwszym rzędzie, przeto odrzucił drogę żelaza i ognia — odrzucił tem bardziej, że idea ewolucyi coraz silniej kazała mu się zwracać przeciw gwałtownym próbom przybliżania tego, co przyszłość ma przynieść.

Przeto uznał, że dla zemsty w niebie miejsca nie masz [2]), że Irydion nie tylko upaść musiał, ale że jako nienawidzący Romy zasłużył na potępienie [3]).

---

[1]) Reeve'owi pisał 4 maja 1835. „Quoique juste, son sort est de périr." (Correspondance II, 86).

[2]) Por. słowa wstępu: „Za to w niebie dla niej miejsca nie masz". (Dzieła I, 81).

[3]) Prof. Kallenbach wykazał, że Krasiński miał zamiar zakończyć poemat potępieniem Irydiona, zwycięstwem Masinissy, że w tej myśli pisany jest cały wstęp i że „Irydion" kończył się słowami: „Tyś podziękował losom za spodloną Romę". Dalsza część zakończenia — spór o duszę i nakaz Boży — to dodatek późniejszy (l. c. II, 221 — 224).

Lecz tu się nie zatrzymała myśl jego. Nie sympatya, nie litość nad bohaterem kazały mu iść dalej. On umiał być bezlitośnym, umiał być konsekwentnym w myślach na przekór sercu własnemu; w „Nieboskiej Komedyi“ dał tego dowód dostateczny. Ale właśnie logika, właśnie konsekwencya myślenia zatrzymać się nie pozwoliła. Henryka mógł skazać na mękę wieczną, bo „nic nie kochał, nic nie czcił“ — ale czyż Irydion stał na poziomie Henryka? Czyż całe jego życie nie było nawet w zboczeniach, nawet w zbrodniach, zaprzeczeniem egoizmu? Czyż motywem jego była tylko nienawiść, czy w jego sercu nie gorzała też potężna miłość? Miał tedy serce — a „błogosławiony pośród stworzeń kto ma serce — on jeszcze zbawion być może“ [1]).

Potępienie Irydiona było tak samo zboczeniem z zasadniczej linii ideologii poety, jak niem było usprawiedliwienie go w ciągu pisania poematu.

Dołączał się jeszcze wzgląd inny. Czy „Irydion“, zakończony potępieniem, niósł prawdę? Czy niósł prawdę narodową, przedstawiając tylko daremność orężnych wysiłków, tylko niechrześcijańskość podsycanego zemstą powstania? Czy niósł prawdę wszechludzką, przedstawiając zwycięstwo szatana — jak to czynili francuscy romantycy, jak to czynił Byron, lecz jak nie czynił tego ni Dante ni Goethe?

Przeto na wzór „Dziadów“ i „Fausta“ wprowadziwszy scenę sądu [2]), uratował bohatera od zguby wiecznej za to, że serce miał, że znał miłość. Ale o tyle twardszy, konsekwentniejszy okazał się od Goethego i Mickiewicza, o tyle bardziej domagający się zasługi, niż łaski, bardziej sprawiedliwości mądrej, niż miłosierdzia, że na zbawienie zasłużyć jeszcze kazał Irydionowi próbą powtórną, by zaświadczył, że z dziejów wysnuł naukę i nie popadnie w błąd dawny.

---

[1]) Słowa Anioła-Stróża na początku „Nieboskiej“.

[2]) Co do wpływu III części „Dziadów“ i „Fausta“ por. uwagi prof. Kallenbacha l. c. II, 236-7.

Ponad mroki tragedyi wzniósł prawdę wszechludzką i narodową. Już w dramacie samym przeciwstawił krótkowzrocznemu, choć nie bezzasadnemu bynajmniej, pesymizmowi — pogląd tych, którzy większe horyzonty obejmują wzrokiem doświadczonym.

Chór młodzieńców skarży się, rozwijając motyw narzekań Joba: „Nieszczęśliwy ten, co urodzon z niewiasty. — Dni jego błahe i znikome. Od krzyża ramion odwiązać, od cierniów skroni odchylić nie zdoła. Ciemności siostrami jego i grobem“.

A Chór starców odpowiada, powtarzając zapowiedź „Syntezy“, że „za boleści, za niepamięć potomki będą sławni i szczęśliwi“: „Święty, Śwtęty, Święty, słuszne sądy Twoje! Ty przez męki ojców wynosisz przyszłe pokolenia. Na stosach kości naszych zieloność wiosny i szkarłat potęgi rozwiedziesz synom naszym“ [1]).

Tę zapowiedź uczynił finałem poematu, przykazanie dając, że nie zdobyć ma się przyszłość, ale na nią zasłużyć, że odrzucić trzeba wszelki motyw negatywny, wszelką myśl nienawiści i zemsty, a tylko trudem ofiarnym, w imię dobra braci podjętym, zbliżać się do tryumfu.

„Idź i ufaj imieniowi mojemu — nie proś o chwałę twoją, ale o dobro tych, których ci powierzam — bądź spokojny na dumę i ucisk i natrząsanie się niesprawiedliwych...

„A po długiem męczeństwie, zorzę rozwiodę nad wami — udaruję was, czem aniołów moich obdarzyłem przed wiekami — szczęściem, i tem, co obiecałem ludziom na szczycie Golgothy — wolnością!

„Idź i czyń...“

To była więcej niż nadzieja, błyskająca w katastrofie „Nieboskiej Komedyi“ — to był program.

Nie dawał wskazówek praktycznych, wyraźnych — jaśniejszy był w tem, co odrzucał, niż w tem, co wskazywał —

---

[1]) Dzieła I, 145.

ale dawał ton — ton potężny, czysty, zasilający, podnoszący. A na tem poprzestać wolno poecie.

Dobył tego tonu z dawnych, długich, bolesnych rozmyślań. Miał prawo myśl główną nie owocem chwilowego natchnienia nazwać, lecz marzeniem całej młodości. Pogodził w niej smutek filozofii cierpienia z wiarą coraz silniejszą, że szczęście kiedyś i ziemi przypadnie w udziale, wiarą, której pełniejszemu ujęciu miał być przeznaczony okres późniejszy w rozwoju jego poglądów.

Nie doszedł do tego spotęgowania myśli dawniejszej drogą prostą, szlakiem ciągłego postępu. Nie był to kres naturalny, ale przełamanie potężne — gwałtowne choć konieczne — myśli Irydionowej. To się okazało najjaśniej w roli Masinissy. Jego klęska przeciwstawia się tokowi dramatu.

Masinissa jest zwycięską potęgą złego. Wielki jest i z wielkością się brata. On się nie stara obniżyć, osłabić — z jego wyschłej piersi nurty siły płyną [1]) — on staje obok wielkich i ponad nimi i róść im każe — ale róść na to, by stali się jego wielkiem, potężnem narzędziem. Rozum jego stary i potężny jak świat — i ogromne jak świat jego cele. Pod koniec tylko do pokusy się zniża — pozatem idzie ręką w rękę z wielkiemi, szlachetnemi dążeniami — lecz nagina je do celów swoich i swój jad w nie sączy. Nawet wtedy, gdy do ostatecznej zaguby wiedzie, umie za narzędzie użyć tego, co w duszy ludzkiej wysokie i szlachetne: „Nie opuszczaj mnie, jako ciebie opuścili nikczemni!“ [2]) Zamiast Irydionowi wiarę odebrać, on raczej świadczyć będzie Bogu, ale na to, by całą dumę, energię, szlachetność Irydiona przeciw Bogu skierować. Zamiast Boga wydzierać ludzkości, raczej w Jego imieniu każe jej zbrodnie popełniać. Straszny jest przez to — takiemu szatanowi uledz może

[1]) Dzieła I, 98.
[2]) Dzieła I, 199.

najwyższy, takiemu uledz może cała ludzkość, bo cóż jej za broń zostanie, gdy on z najszlachetniejszych jej pierwiastków ukuć sobie zdoła narzędzie? Odwieczny nie jest — jest aniołem upadłym; ale raz rozumem zwróciwszy się przeciw Panu, wrogiem zostanie przez wieczność całą; bo on tym rozumem zimnym, co w myśl teoryi poety trwać może w złem w przeciwieństwie do namiętności, któraby się ostatecznie do Boga nawrócić mogła. Potęgą jest pozytywną, choć jednostronną — i dlatego może istotnie walczyć z Bogiem; a jeśli kłamliwa jest nadzieja zwycięstwa, jeśli wśród zmarszczków jego twarzy Irydion nie widzi śladu nadziei [1]) i czyta w nich, że on z toni wieków nie podniesie się nigdy, to przecież prawdziwe jest pragnienie i oczekiwanie zemsty nad Bogiem. „Na szczytach niebios, wśród potęg twoich, doznasz, co to piekło nasze!“

Ten ojciec pustyni to nie Mefistofeles — to Aryman.

A w zakończeniu zaprzeczył Krasiński jego potędze — i posunął się nawet dalej — do zaprzeczenia wieczności jego władzy, wieczności złego.

„Ojcze niebieski! Ty raz tylko jeden w wieczności raz syna własnego opuściłeś, by odtąd już nie opuszczać żadnego z dzieci twoich; — nie — żadne dzieło twoje nie pójdzie w rozsypkę na wieki!“

Niema tedy potępienia wiecznego, niema wiecznego piekła. W tem jest myśl zupełnie nowa — i przez nią staje się „Irydion“ już wyrazem nowej fazy: bo ta myśl rozwinie się dalej i jasno, stanowczo wyrazi się w „Modlitwach“.

Mógł ją niegdyś Ballanche podsunąć [2]) — ale wtedy nie odezwała się echem. Dopiero gdy dzięki Herderowi i współ-

---

[1]) Dzieła I, 199.

[2]) Ballanche odrzucał wieczność kar piekielnych. W „Palingénésie sociale“ wypowiada sąd swój całkiem wyraźnie: „Les êtres intelligents ne peuvent se passer de liberté, même les êtres intelligents déchus. D'autres épreuves leur seront accordées, pour que tous parviennent

czesnej filozofii niemieckiej idea postępowej ewolucyi coraz silniej opanowywała umysł Krasińskiego, domagała się ona, by ostatecznie dobro całkowicie przemogło, a zło znikło. Doszedł poeta do konsekwencyi tej samej, co Schelling.

Wogóle odbiła się idea ewolucyi na zakończeniu poematu. Wiara w nią każe na miejsce pochodu przez katastrofy stawiać postulat pochodu ciągłego, jednolitego, stałego przez trwałe dążenie. Stąd różnica między stanowiskiem „Nieboskiej" a końcem „Irydiona" — tam poeta potępiał zbrodniczość katastrof, ale ich konieczność uznawał — tu głosił wiarę w rozwój bez katastrofy.

Przez te dwa rezultaty idei ewolucyjnej „Irydion" otwiera perspektywę na następne fazy myśli Krasińskiego.

Gdy tworzył dramat, wtedy mimo wszelkich nadziei religijno-filozoficznych jeszcze był dlań prawdą szatan zwycięski — gdy kończył poemat, już mu się prawdą wydawał mimo wszelkich udręczeń pesymistycznych szatan pobity.

W tym kierunku szedł dalej — i rezultat dał w r. 1837 w liście do Gaszyńskiego:

„Masinissa jest to pierwiastek wszechzłego, który ciągle przemienia się koniecznością samego stworzenia na dobre; są to ciemności na dzisiaj, które przestaną być ciemnościami jutro; jest-to to nic, to zero, niepojęte, okropne, straszne, szatańskie, dopóki go nie znamy, dopóki ono nas otacza tajemnicą nieskończoności, a które co chwila przetwarza się na c o ś: jak tylko c o ś powstaje, robi się światło, dźwięk, harmonia.

„Jest-to słowem s z a t a n w s z y s t k i c h w i e k ó w i społeczeństw, wiecznie walczący, wiecznie pobity, w mgłę

---

à accomplir la loi définitive de leur être. La touchante inspiration qui a produit Abbadona*), attendrira la rigueur du dogme; les véritables poétes ont quelque chose de prophétique" (Oeuvres III, 319—320).

*) Zbawiony ostatecznie szatan w „Mesyadzie" Klopstocka.

się rozchodzący, mający jednak chwile swoje piekielne, zbrodnicze, złośliwe".

To jest dalsza ewolucya pojęcia, mająca za punkt wyjścia zakończenie „Irydiona". Gdy Krasiński mówi o szatanie wszystkich wieków, mającym chwile swoje piekielne, wtedy w zgodzie jest z koncepcyą pierwotną; gdy mówi o wiecznie pobitym, zgodny jest z jej ostatecznem wykończeniem; ale gdy twierdzi, że jest to n i c straszne, które jako c o ś złem być przestaje, wtedy już nie określa dawnego Masinissy, ale interpretuje go w myśl poglądu, do którego go doprowadziła idea ewolucyjna i zgłębianie niemieckich doktryn. Wyraża się jak Solger, który „zło" i „nic" utożsamiał, jak Schelling, który — choć i pozytywność złego stwierdzał — kategoryę niebytu uznawał za zasadę szatana i według tego wyjaśniał imię Belial — charakteryzuje Mefistofelesa, który był modelem schellingowskiego pojęcia [1]), nie Masinissę.

Masinissa jest szatanem pozytywnym — z rodu Lucyfera Miltona, którego słowa parafrazuje i obraz wspomina [2]), z rodu Lucyfera Byrona [3]). Niema w nim dwoistości Mefistofelesowej, dwoistości wroga i narzędzia Bożego. On jest wrogiem tylko — wrogiem potężnym i — pięknym.

Kontrast między rolą Masinissy w dramacie i w zakończeniu pozwala jasno zdać sobie sprawę z tego, że optymistyczne perspektywy, choć silniej ugruntowane, niż koń-

[1]) Stosunek Schellinga do koncepcyi Goethego doskonale ujął Kuno Fischer w monografii o Schellingu (Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1899, 2 Aufl. str. 826—8).

[2]) Szatan Miltona mówi: „Zło, bądź dobrem mojem" (słowa, któremi zachwyca się Chateaubriand w „Génie du christianisme"). Masinissa powiada: „Przez to, co on przezwał złem, przez jedyne dobro moje" (201). Obraz Miltonowski daje w słowach: „On skazę piorunów zakrył dłonią na czole" (154).

[3]) Por. Drogosław „Masynissa, Irydion, Kornelia" (Ateneum 1895) i Kallenbach l. c. II, 269—270.

cowy blask meteoryczny „Nieboskiej", są przecież odrębną nadbudową.

W „Nieboskiej" konsekwentny, logiczny był tylko pesymizm. W „Irydionie" wprawdzie unosi się nad dramatem świadomość, że w przyszłości urzeczywistni się cel bohatera, ale znowu uzasadniony jest — przedewszystkiem pesymizm; przedstawiona jest zgubność wysiłków przedwczesnych, gniotącem brzemieniem ciąży fatum, „rozum nieubłagany świata", z konsekwencyą straszliwą wykazane jest, że wielkie dążenia stać się mogą narzędziem szatana.

Mimo to „Irydion" nawet jako dramat, nawet bez zakończenia, daleki jest od głębokiej rozpaczliwości „Nieboskiej".

Bo jest w nim pełnia życia — a kto tę ujmie w jej bogactwie, mimo myśli bolesnych zniweczyć nie zdoła równowagi świateł i cieni.

Krasiński nigdy już do takiej pełni życia się nie wzniósł, chociaż myślą wzrósł potężnie i nowe środki artystyczne zdobył w dalszym pochodzie zwycięskim. Nigdy bowiem tak owocnie się nie ułożył stosunek ideowej podstawy do poetyckiego tworzenia. Problemy zapładniające czyniły „Irydiona" przez długi czas pracy twórczej dziełem, którego dokonania domagała się konieczność wewnętrzna, które trwale skupiać mogło energię, bo płynęło z logiki przeżyć, nie z przypadkowości pomysłu. Ale kształt poetycki, odrazu odrębny od ideowej treści, z niej czerpiąc wartość i wagę, nie mógł z niej samej czerpać soków ożywczych. Jeśli nie miał martwym zostać, musiał nabrać samoistnego życia. Przez trudności, jakie epoką wybraną nastręczał, zmuszał do szukania nowych pierwiastków, do wgłębiania się w nowe sfery — a tem samem coraz nowe zajęcie budził i nawet ideom nasuwał nowe zagadnienia. Przez to, że uniemożliwiał szybkie, nagłe wykonanie, spowodował stały wzrost i wzbogacenie i zamiast potęgi kry-

stalizacyi gwałtownej niósł staranność artystycznego zbierania, koncentrowania, stylizowania materyału.

Zawiązek powstał, jak w „Nieboskiej Komedyi", przez wydobycie ideowego rezultatu przeżyć; lecz odmienne były dalsze koleje. „Dobyłem myśl", — pisał Krasiński — „która mi tak na sercu leżała, i tę myśl uczyniłem człowiekiem" [1]. Ten człowiek uniezależnił się w wyobraźni twórczej; nie przestając być wiernym obrazem myśli, zdobył sobie postać indywidualną, indywidualne dzieje — a dokoła niego świat, który mu był tłem, a którego szczątki narzucały się oczom, którego historya narzucała się myślom twórcy, żyć począł i domagać się wszechstronnego uwzględnienia.

„Irydion" stał się wielkim poematem o Rzymie upadającym. Jedną z największych zdobyczy romantyzmu wniósł Krasiński do literatury polskiej z doskonałością niebywałą — umiejętność dania świata odrębnego, wskrzeszenia epoki obcej. Wobec „Irydiona" wszelkie poprzednie owoce historyczności romantyzmu — nie wyjmując arcydzieł Mickiewicza — stawały na poziomie prób twórczych. Było to nie tylko skutkiem intuicyi i studyów, ale też świadectwem kultury ogromnej. Trzeba było przesiąknięcia kulturą aż do wyrafinowania, by takie dzieło stworzyć — trzeba było dojść tam, gdzie kultura zyskuje świadomość różnorodności swych pierwiastków, by się nagiąć ku jej objawom różnorodnym, trzeba było dojść tam, gdzie ona niebezpieczeństwem rozkładu wewnętrznego grozi, by tak naturalnym w zwyrodnieniu, w nieludzkości tak ludzkim, w potworności tak zrozumiałym uczynić Heliogabala.

Mimo kopiowania modelu Ferrière'a [2]) tchnął Krasiński własną siłą życie w tę postać, tak szalenie trudną do uchwy-

---

[1]) „J'ai tiré la pensée, qui me tenait tant à coeur; et, cette pensée, je l'ai faite homme" (Correspondance II, 90, 3 czerw. 1835).

[2]) Że utwór Teofila Ferrière'a „Il vivere", wydany w zbiorze rzekomych utworów księgarza Samuela Bacha, dał Krasińskiemu pierwowzór,

cenia. Choć do analizy w poezyi nigdy nie skłonny, okazał mistrzowstwo psychologiczne. Szedł przytem za dawnym pociągiem do zjawisk niezwykłych o intensywności niszczącej — ale nową dojrzałą mocą kierował się ku tak potężnym konfliktom tragicznym, jak wewnętrzne przejścia czystej w hańbie Elsinoi i przeciągnięciem strun subtelnych zniszczonej Kornelii.

W tem dziele, najrozleglej obejmującem życie, okazać się mógł w sposób typowy stosunek artysty - Krasińskiego do zjawisk życia. Jako twórca ideowy ma tę cechę, iż nigdy z bezpośredniością zupełną nie zdoła oddać życia. Każdemu zjawisku nadać musi formę, która się uwydatnia jako twór jego umysłu, nim je własnością swej fantazyi uczyni. On z konieczności upraszcza i stylizuje, a uprościwszy, samodzielnie — niezależnie od wewnętrznej rozmaitości zjawiska — rozwija i rozszerza. W „Irydionie“ niekiedy zdaje się przedzierać samo drgnienie życia — lecz je zaraz ujmuje poeta w falujące równomiernie linie stylu, który rozwija myśl o zjawisku, nie oddaje wiernie zjawiska samego. Nie poprzestając na wstępie i zakończeniu, stylizowaniem narzuca poeta świadomość, że mimo głębokiego wczucia się w epokę i jej wskrzeszenia przecież daje przetworzenie własne, nie historyę. Przez to dopomaga oderwaniu poematu w sferę myśli i ustawicznemu trzymaniu go na tym poziomie, na którym włada idea, symbol nawet wtedy, gdy się łączy z najbogatszem ujęciem życia.

wykazał dokładnie T. Pini. Krasiński korzystał zeń z wielką swobodą; bez podania źródła częścią dosłownie, częścią w parafrazie wziął zeń przypisek o Heliogabalu. Nawet symboliczne jego ujęcie — które wydawaćby się mogło z natury swej własnością poety — jest powtórzeniem sądu Ferrière'a: „Si l'on veut étudier l'influence, exercée sur les âmes par le matérialisme des symboles, il suffit de lire la vie de ce prêtre de Halgah-Baal, qui fut empereur romain“. Ale rola Heliogabala w poemacie, jego stosunek do Elsinoe i Irydiona, jest całkowicie własnością Krasińskiego.

Osobistość i myśl poety tak samo wraża się w umysł czytelnika, jak w „Nieboskiej“, lecz twórczość jego mimo podobnego łączenia formy niedramatycznej z dramatyczną idzie odmiennemi drogami.

Jest przecież jedna cecha, która czyni oba utwory dziełami tego samego typu.

I „Nieboska Komedya“ i „Irydion“ są to konsekwentnie, potężnie przeprowadzone tragedye, wcielające rezultaty pesymistycznego poglądu, z nieorganicznem, optymistycznem zakończeniem, otwierającem widok na przyszłość.

Ten schemat wyniknął z dotychczasowego rozwoju myśli Krasińskiego, był jego najistotniejszym, najcharakterystyczniejszym wytworem.

A gdy autor „Irydiona“ i „Nieboskiej Komedyi“ spotkał się z Juliuszem Słowackim, wtedy wrażliwy geniusz Słowackiego przejął się jego sposobem myślenia i schemat jego sobie przyswoił. Jest to schemat „Anhellego“ i „Lilli Wenedy“; w „Anhellim“ konsekwentnie wzmaga się siła cierpienia i ciemności, a dopiero w zakończeniu zjawia się rycerz z zapowiedzią nową, jakby spełniając dosłownie przepowiednie Krasińskiego, że dopiero nad spróchniałemi kośćmi dzisiejszych ludzi zorza zabłyśnie; w „Lilli Wenedzie“ tragedya Wenedów straszny osiąga koniec — a dopiero nad stosem braci okazuje się Boga-Rodzica.

Nic dziwnego, że Krasiński „Anhellego“ — ten cudowny wyraz filozofii cierpienia — uznał za doskonały obraz przeznaczenia epoki.

— W kwietniu 1833 pisał Krasiński Reeve'owi:

„Zrozumiałem walkę dobrych i złych duchów... Rozumiem tę walkę równie dobrze jak Dante, jak sam Goethe nawet; ale nie umiem jej wyrazić. Kiedyś jednak wyrażę ją, o ile nie padnę przed czasem“.

Dotrzymał słowa. Walkę złego pierwiastka przeciw dobremu w dwu utworach wyraził i wcielił we formę nową.

Nie wyraził jej tak, jak Dante, który potężną, niezłomną, niewzruszoną wiarę średniowiecza łączył ze średniowiecznem uznaniem grozy, okropności i rozległości złego i dał obraz stałego, mocnego, zwycięskiego wznoszenia się ponad trwałe, wieczyste, ale zgnębić się dające zło ku światłościom Bożym.

Nie wyraził jej tak, jak Goethe, syn optymistycznie nastrojonej epoki, pogodny władca rozległych obszarów życia, w przyrodzie i myśli wszędzie widzący przewagę dobrego, uznający zło jako środek, jako narzędzie, jako ferment, wszędzie dający mu rolę podrzędną, zawsze nawet najdalej posuniętą jego złośliwość równoważący przeświadczeniem, że musi zwyciężać rozwojowe, ku dobreniu skierowane dążenie ludzkie.

Wyraził ją tak, jak ją wyrazić musiał genialny a zbolały syn nieszczęśliwego narodu i pełnej mroków i niepokojów epoki, logiką przeżyć dręczących i konsekwencyą myśli wiedziony ku pesymizmowi, ale walczący i rwący się ku dalekiemu światłu, przeczyć nie mogący wnioskom przygnębiającym, a jednak wbrew wszystkiemu chcący mieć i głosić nadzieję i czujący, że wbrew rozumowaniom, wbrew faktom, w tem rwaniu się ku kresom jasnym — jest prawda.

---

# CZĘŚĆ TRZECIA

## I.

Życie kierowało rozwojem myśli Krasińskiego. To, brakami raniąc, żądało ideowych dopełnień, szukania w przyszłości konstruowanej tego, czego teraźniejszość odmówiła — to treścią pozytywną dręcząc, wyzywało umysł logiczny do pojęciowego ujmowania, osądzania i wysnuwania konsekwencyi. Narzucało problemy określone i w ich kierunku porywało gwałtownie myśl młodą. Wprawdzie wyłaniały się samoistnie i przez idee obce podsuwane były także niezależne od biegu wypadków zagadnienia ogólniejsze, dotyczące pojęcia życią, Boga, szatana — zbyt jednak silnie wyciskała piętno jednostronność problemów o przemożnej uczuciowej wartości, by spokojnie, normalnie, zgodnie z pędem wewnętrznym filozoficznego umysłu rozszerzały się, gromadziły i skupiały myśli w całość i zarazem budziła się i wzmagała potrzeba systemu.

Musiała jednak nadejść chwila, w której czy to samo wgłębianie się w jednostronne problemy czy bardziej jeszcze zetknięcie się z obcymi, nie odpowiadającymi systemami dało potrzebę tę odczuć, kazało umocnić i rozjaśnić podstawy i linie wytyczne całego poglądu na świat.

Ten ostatni fakt zaszedł u Krasińskiego — i wywołał zasadniczy charakter nowej fazy, by potem w związku z dawnemi zagadnieniami doprowadzić do ustalenia światopoglądu.

Uogólnieniem i ocenieniem faktów była dotąd praca myśli i obroną przed naporem tych faktów — teraz zaczęła

się obrona przed naporem myśli obcych, górujących nad własnemi bogactwem treści i siłą konstrukcyi, ale grożących zniszczeniem lub osłabieniem temu, co było dlań wartością największą. Obrona wymagała dociągnięcia własnej myśli do tegoż poziomu; uznając przytem wartość tego, co dawały myśli obce, starała się nie tyle o zwalczenie, ile o godzenie; stąd praca nad dopełnieniem i przetworzeniem należytem systemów obcych; a że w niej o obronę wartości chodziło i że nadal kierowniczo narzucały się dawne problemy, więc z uzyskaniem owego rezultatu dążność do systemu była zaspokojona, nie niosła dalszej potrzeby oryginalnego, samodzielnego rozszerzania i rozwijania. W ten sposób zacieśnione zostały granice prawdziwie filozoficznej twórczości, ale spotęgowana zarazem żywotność jej treści.

Nie było w Krasińskim z góry powziętego, jasnego zamiaru, by prawdy szukać w filozofi niemieckiej wobec tego, iż rozstrój wnikać począł w treść myśli jego i choć nie upadła wiara, to przecież zasnęła [1]). Ale gdy zainteresowanie, podniecone przypadkowemi okolicznościami, powiodło go wreszcie w świat spekulacyi współczesnej i gdy z niej się wyłoniło udręczenie nowe — wtedy logiczna konsekwencya jego umysłu na cofnięcie się, na uchylenie przed niebezpieczeństwem nowem nie pozwalała — wtedy trzeba było iść dalej, walczyć, zdobywać, zwyciężać. Los zwycięstwo ułatwił i przyśpieszył.

Odkąd Reeve stał się uczniem Schellinga, Krasiński zajmować się począł filozofią niemiecką, ale do dokładniejszego poznania długo nie okazywał ochoty, z niechęcią i nieufnością usuwając się od niej. To też pewną sympatyę wzbudzić w nim musiał ruch, przeciwny dotychczasowym spekulacyom, wzmagający się od śmierci Hegla i w znacz-

[1]) „Wiara nie upadła, ale zasnęła" — pisał Gaszyńskiemu 29 marca 1835. (Listy I, 65).

nej mierze za punkt wyjścia biorący stanowisko religijne. Gdy w drugiej połowie r. 1835 przebywał poeta we Wiedniu, wtedy nawet to miasto, „dość nienaukowe zwyczajnie, dość niefilozoficzne“, zapaliło się do prądu polemicznego; nic dziwnego, że autor „Nieboskiej“ uległ wpływowi atmosfery i rozczytywać się począł w dziełach tej filozofii, którą nadal uznawał za „dość niezrozumiałą, a kto wie i szarlatanizmu może pełną“ [1]). Stanowiska obojętnego widza polemiki nie utrzymał długo; wszedł sam w krąg problemów.

Anti-heglowska polemika nie zachęciła go na razie do studyowania heglowskiego systemu, o którym bez żalu donosił, iż „w łeb wziął“; zwrócił się wprzód do innego kierunku, któremu sprzyjał obóz przeciwników Hegla z Görresem na czele — do schellingianizmu. Było to tem naturalniejsze, że przecież Reeve zapoznał go z ideami Schellinga, a z tego, co pisał przyjaciel o monachijskich wykładach, mógł wnosić, że rywal Hegla, starszy dziełami, chociaż wiekiem młodszy, odpowie wymaganiom jego — filozof ten, który religię uczynił motywem przewodnim wykładów i jak Ballanche, w mitologii szukał przeczuć prawdy.

Ale zawód go czekał podwójny; bo filozofia, którą znalazł w kształcie mniej więcej skończonym w dziełach Schellinga, różna była od tej, którą Reeve poznał z wykładów i z osobistego obcowania [2]); w całej zaś imponującej swej budowie innym postulatom zadość czyniła, nie tym, które myśli filozoficznej stawiał Krasiński.

---

[1]) Por. list do ojca, pisany z Wiednia, przytoczony przez prof. Kallenbacha.

[2]) Dzieła, które Schelling za życia ogłosił, były to prawie tylko dzieła młodości; z tych najwcześniejsze rozwijały system Fichtego, późniejsze zawierały filozofię natury i filozofię identyczności. Ogłoszona w r. 1804 rozprawa „Philosophie und Religion“ zapowiadała dalsze problemy. Istotnie też „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (w pierwszym — i jedynym — tomie „Philosophische Schriften“,

Postulat nieskończonego, harmonijnego rozwoju indywidualności, realnego usunięcia dysonansów życia, przełamania dręczącej przemocy złego — postulat upewnienia się co do ziszczalności pragnień uczuciowych, pragnień z dziedziny czynu i życia przyświecał jego myśli poetycko-filozoficznej, łamiącej się z mocą ciemności. Postulat jedności i poznawalności i postulat równoważności myśli samoistnej względem rzeczywistości wiódł wielką generacyę myślicieli niemieckich. Przytem on pragnął dotarcia szybkiego do niewzruszonych, jasnych, a cennych sercu punktów oparcia — oni rozkoszowali się rozbudowywaniem dróg i misternem wiązaniem twórczej konstrukcyi. Jemu nie wystarczało życie — i chciał je dopełnić ideą; im nie wystarczał Kant — i po nad jego fundamenty wznosili gmachy miary ogromnej, większej znacznie, niźli ich trwałość.

Kant wskazał tory nowe, oparłszy się na epokowym czynie filozofii angielskiej, która wysunęła na czoło problem poznania.

Konsekwentniej, niż Locke i Hume, sięgnąwszy w głąb zagadnienia, wyjaśniał formę i źródła poznania. Rozgraniczył to, co od świadomości niezależne, od tego, co w jej istocie ma podstawę. Świat, który pojmujemy, jest produktem świadomości. To, że wogóle narzuca się pojmowaniu, jest owocem jego realności samoistnej, jest wypływem „rze-

1809) zawierają podstawę teozofii Schellinga; ale w dalszym ciągu tylko jakby odbłyski nowych idei znalazły wyraz w polemice z Jacobim i w wykładzie drukowanym „Die Gottheiten von Samothrake"; nowy system przedstawiał w wykładach. Jako profesor w Monachium i Berlinie dał całkowity obraz swych idei, które miały być filozoficznem utwierdzeniem i przetworzeniem chrystyanizmu. W druku ukazały się te wykłady dopiero w pośmiertnem wydaniu zbiorowem. Za życia jego do r. 1842 publiczność szersza z drugiej ręki czerpała wiadomości o nowym kierunku — niezawsze wiadomości istotnie prawdziwe; w r. 1842 Frauenstädt wydał na podstawie notatek wykłady Schellinga, w r. 1843 to samo uczynił Paulus — obaj bez wiedzy i wbrew woli Schellinga.

czy samej w sobie“ (Ding an sich); ale to, **j a k** go pojmujemy, forma czasowa i przestrzenna, jest dane w prawach samej tylko świadomości, w prawach „czystego rozumu“. A oprócz tego w skład poznania wchodzi inna jeszcze treść, którą poznajemy i za prawdę uznajemy dla tego, że dążenia nasze jej się domagają—to wszystko, co zakres zewnętrznego świata przekracza, co dotyczy Boga, duszy, wolności, to płynie z postulatów „praktycznego rozumu“.

Filozofia Kanta była genialnem przesunięciem punktów widzenia, punktów ciężkości filozofii — zamiast niezależnej rzeczywistości za podstawę biorąc to, co jedynie całkowicie poznawalne, poznanie samo, otwierała pole badaniu istotnemu, dogmatyzmowi przeciwstawiała krytycyzm. Była wielkiem rozgraniczeniem—ale właśnie przez tę cechę zasadniczą nie była ani zjednoczeniem ani rozwiązaniem. Zostawiała ciemność niewiadomej, „rzeczy samej w sobie“; odbierała częściowo bezwzględną podstawę realną i prawa dawała wątpieniu.

W tem, że była filozofią granic, tkwiła jej wielkość; ale w tem też tkwiła dla umysłów o silnej energii myśli i wybitnej logicznej twórczości konieczność jej przezwyciężenia; bo mimo wszelkiego naukowego stwierdzania granic, mimo przemożnego w czasach najnowszych zacieśniania się do dróg, których dostępność da się stwierdzić należycie, filozofia w najgłębszej swej istocie jest pędem do przełamania granic, do ujęcia wszechświata w kształt logiczny bez luk i sprzeczności.

Z chwilą, gdy się rozgraniczyło poznanie i rzeczywistość, nasuwa się żądnemu jedności i jasności umysłowi jedna tylko droga do usunięcia dzielącej i zaciemniającej granicy: sprowadzenie tego, co niewiadome, do tego, co wiadome -- rzeczywistości świata zewnętrznego do faktów poznania. W ten sposób Berkeley przeszedł po za stanowisko Locke'a; ale jego idealizm, czyniący przedmioty zewnętrzne,

materyalne, wyobrażeniami (ideami), sprzeciwiał się naturalnemu poczuciu rzeczywistości i wikłał w sprzeczności wewnętrzne. Czem system Berkeleya wobec Locke'a, tem stała się filozofia Fichtego względem Kanta, tworząc nowy, konsekwentniejszy — jakkolwiek mniej jasny i przystępny — idealizm.

Badania Kanta nie miały — jak system Locke'a — piętna psychologii indywidualnej; były określeniem praw i postulatów świadomości wogóle. To dało Fichtemu możność znalezienia nowej podstawy idealizmu, a silna, żądna czynu, uzewnętrznienia energii pragnąca natura jego wskazała mu dalszy kierunek. Zamiast uznania faktów psychicznych jednostki za realność świata, stworzył pojęcie świata jako tworu, w genezie i istocie opartego na zjawiskach i prawach analogicznych tym, które stwierdzić czy skonstruować może doświadczenie wewnętrzne jednostki. Nie jaźń indywidualna, empiryczna, ale jaźń absolutna jest punktem wyjścia — a istotą tej jaźni czynność, produktywność. Jaźń staje się przez czyn, a stawszy się, przeciwstawia sobie nie-jaźń, by mieć na czem czynność swą wywierać; przeciwstawiwszy zaś sobie niejaźń t. j. to, co jest przedmiotowe, zewnętrznie realne, dąży do opanowania go i zjednoczenia, do uznania swej jedności z niejaźnią. W ten sposób nie tylko forma, ale i materyał poznania stworzony jest przez jaźń, jest natury psychologicznej — niema więc różnorodności między poznaniem a światem — niema w świecie nic zasadniczo obcego poznaniu — niema dlań granic nieprzekraczalnych. Historya świadomości wchłonęła w siebie świat.

Fichte usunął dualizm — ale na niekorzyść jednej z dwu stron; jaźń zachłanna zniweczyła właściwą wartość świata przyrody To też gdy znalazł się człowiek, który przy podobnej sile myśli konstrukcyjnej obok logicznego postulatu jedności miał jako władzę kierowniczą nie fichtowski postulat władczego czynu, ale estetyczny postulat wniknięcia

w samoistną rozmaitość żywą, kształtowania w myśli form życia raczej, niż narzucania jego kierunku, i którego zakres zainteresowań był szerszy i odmienny, nowym wzrostem nauk przyrodniczych zapłodniony — musiał wyłamać się z prostolinijnego szlaku idealizmu Fichtego tak samo, jak się wyłamał Fichte z kręgu granic kantowskich.

Schelling, umysł ruchliwy, niespokojny, wiecznie będący w stadyum stawania się, wrażliwy, upajający się własnymi pomysłami i lubujący się w ich scholastycznem rozwijaniu, a jednak ciągle organizacyą swą odrywany od konsekwentnego systematyzowania, genialny w stawianiu problemów, wikłający się w ich rozwiązywaniu — Schelling zaczął od rozbudowywania gmachu fichtowskiego, aż się przekonał, że jego przybudowa przerosła dzieło mistrza i kazała stworzyć całkowicie gmach nowy.

Idąc szlakiem poprzednika, zajął się bliżej owym tworem jaźni, ową niejaźnią. Ogólnie wypełniony przez Fichtego postulat jedności zaczął wypełniać bardziej szczegółowo, szukając jedności w naturze samej. Odkrycie galwanizmu i teorya Kielmeyera[1]) o rozwojowej skali istot organicznych, której postęp określony jest wzajemnym stosunkiem trzech pierwiastków życia: czułości (Sensibilität), drażliwości (Irritabilität) i reproduktywności — powiodły go do szukania jednolitości rozwoju w przyrodzie; pojął ją, jako ustawiczny produkt zmiennego stosunku dwu sił przeciwnych (przyciągania i odpychania), które stanowią o prawie zasadniczem „biegunowości“ (Polarität), i zatrzeć chciał w niej granicę między tworami nieorganicznymi a organicznymi, uznając wszędzie życie, tylko w stopniu różnym. Ale takie zwrócenie się ku zjawiskom przyrody nie pozwalało na panujące stanowisko zjawisk jaźni, świadomości, jakie dawał system Fich-

[1]) Co do stosunku Schellinga do słynnej mowy Kielmeyera z r. 1793 („Über das Verhältnis der organischen Kräfte...“) por. Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 2 Aufl., str. 342 nn.).

tego. Jeżeli więc nie miał powrócić dualizm, jeśli jednorodność poznania i natury zostać miała, to zostawała tylko jedna możliwość: za źródło, za punkt wyjścia wziąć coś, coby nie dawało przewagi żadnemu z dwu czynników, coby spełniając rolę prajaźni fichtowskiej, nie zawierało samo w sobie zepchnięcia natury na plan drugi. Bo jeśli chodzi o pierwotną jedność poznania i natury, czyż musi się jednolitego, niepodzielnego źródła szukać po jednej z dwu stron, albo naturę z jaźni, albo jaźń z natury wywodzić? Czyż nie odpowie bardziej postulatowi jedności takie źródło, w którem równorzędnie a bez zróżnicowania tkwić będą oba kierunki — niby punkt, który do dwu przecinających się linii równomiernie należy, nie należąc wyłącznie do żadnej? Tak miejsce jaźni Fichtego zajął absolut — absolut, który jest identycznością jaźni i niejaźni, idealności i realności, podmiotowości i przedmiotowości. I z tego absolutu rozwojem jednolitym wyłania się świat; on cały jest postępującem życiem, a tylko ustosunkowanie podmiotowości i przedmiotowości, nieskończoności i skończoności w nim różne. Ta różność stosunków daje różne stopnie czyli potencye. Skrajną formą podmiotowości świadomej jest jaźń indywidualna. Rozwój, który wyszedł z niezróżnicowanej jedności, dąży do ponownego przywrócenia jedności; powrót do absolutu jest jego kresem idealnym — wszystkie formy indywidualne ciągłemi nieudałemi, ale coraz wyższemi próbami.

Byłoż to wyjaśnienie świata? Opierało się na szeregu zdobyczy naukowych i na faktach świadomości — ale szło daleko po za nie. Jeśli problem tej filozofii, która się ukształtowała jako historya powstania i rozwoju świata, miał być sformułowany jasno i otwarcie, to nie mógł on brzmieć: „Jak świat powstał i jak się rozwinął?“, ale: „Jak powinien był powstać i rozwinąć się świat, ażeby go najlepiej poznać można?“ Była to konstrukcya, której sprawdzianem to tylko być mogło, czy jest w jej zarysach miejsce dla bogactwa i rozmaitości zjawisk. Schelling sam ten charakter uznawał:

„W filozofii przyrody wyjaśnień niema tak samo jak w matematyce; wychodzi ona z zasad, które same przez się są pewne, a zjawiska bynajmniej nie wyznaczają jej kierunku; jej kierunek tkwi w niej samej, a im wierniej go się trzyma, z tem większą pewnością zjawiska same przez się wstępują w to miejsce, w którem jedynie pojęte być mogą jako konieczne, i to miejsce w systemie jest jedynem wyjaśnieniem, jakie im dać można“ [1]).

Była to niewątpliwie droga niebezpieczna, dająca pole rozległe nadmiernemu wybujaniu fantazyi lub scholastyki. W tem tkwiła słabość całej filozofii przyrody. W epoce, która, myślą znacznie niższa, mimo to z góry patrzyła na ową filozofię, mówiono o niej z przekąsem: „Przy pomocy fantazyi stworzono sobie naturę i to nazwano filozofowaniem o naturze“ [2]).

A jednak nie tylko wielkości odmówić niepodobna takim usiłowaniom, ale nawet słuszności ich metodzie. Jednolitość nie jest dana w doświadczeniu — ażeby naturę jednolicie pojąć, trzeba ją sobie stworzyć ponownie i badać, czy ten twór umysłu nie sprzeciwia się badanej prawdzie. I usprawiedliwione wzięcie za podstawę postulatów i praw myślenia. Bo albo myślenie jest czemś odrębnem, obcem naturze — albo jej współistotnem — albo jest produktem naturalnym, dostosowanym do pewnej części natury. Jeśli jest czemś odrębnem — to poznanie istoty natury jest mu niedostępne, a że czuje ono konieczność jej pojęciowego uchwycenia, więc zaspokoić swego dążenia nie może inaczej, jak tworząc obraz równoważny na podobieństwo własne; wtedy droga Schellinga i taksamo droga Hegla nie jest wprawdzie istotnie odpowiednia, ale jest jedynie możliwa. Jeśli myślenie

---

[1]) Schellings Werke, wydanie zbiorowe, dokonane przez syna, Stuttgart u. Augsburg 1856 nn., I Abth., 2, str. 70—71).

[2]) L. Noack: Schelling und die Philosophie der Romantik, Berlin 1859.

i przyroda są współistotne — w takim razie ta droga jest drogą prawdy. Jeśli wreszcie myślenie odpowiada częściowo naturze, to chodzi o to, by tę część uchwycić i próbować przedrzeć się do źródła, któreby więcej dawało; to jest dzisiejsza metoda Bergsona — a że Schelling przez swą „intellektuelle Anschauung", przez szerokie wciągnięcie intuicyi i tej trzeciej ewentualności odpowiedział, dowodem najlepszym fakt, że gdy dziś w jej myśl podjęto próbę — musiał system Bergsona zawrócić do Schellingowskich punktów widzenia [1]).

W swej konstruktywnej, spekulatywnej twórczości sięgał Schelling do coraz głębszych problemów. Kolejne wysuwanie się trzech pojęć naczelnych uplastycznia ten rozwój. Pierwotnie, gdy chodzi tylko o jedność zjawisk natury, o zespolenie świata nieorganicznego i organicznego, unosi się nad systemem niejasne uogólnienie pierwiastka naczelnego jako „duszy świata", „Weltseele". Potem na plan pierwszy jako źródło i kres występuje absolut. Wreszcie utożsamienie absolutu z Bogiem wiedzie do wgłębiania się w naturę Boga i coraz bardziej rozwój Boga miesza w rozwój świata. Wraz z temi pojęciami naczelnemi przesuwa się szereg oddziaływujących filozofów. Najpierw fichteanin — potem staje Schelling między Spinozą a Platonem, by wreszcie za Baaderem i Böhmem iść w tajniki filozofii, badać praistotę Boga, odróżniać w Nim ciemną, nieświadomą prapodstawę bytu (Urgrund), wywodzić z Niego świat przez odpadnięcie od jedności („Abfall" - na kształt Baaderowskiej „Sünde-S o n d e r u n g" [2]).

[1]) Zbytecznem chyba dodawać, że w ustępie tym chodzi o obronę s t a n o w i s k a, nie rozwiniętego systemu.

[2]) Zaznaczyć wypada, że całe — z konieczności pobieżne — przedstawienie systemu Schellinga zawiera tylko to, co najważniejsze dla oświetlenia stanowiska Krasińskiego; wszystko inne zostało pominięte bez względu na to, czy w samym systemie Schellinga odgrywa rolę zasadniczą czy nie.

Wierny postulatowi jedności, rozmaitość uznawał wprawdzie zawsze w całej pełni, ale musiał jej znaczenie i trwałość ograniczyć; to, co zbliżało do jedności, musiało górować nad tem, co oddalało od niej. Na przewadze jedności ucierpiała rola jednostki.

Przedewszystkiem w łonie samej natury indywiduum traciło wartość na rzecz gatunku. „Indywiduum musi wydawać się środkiem, gatunek celem natury, indywiduum ginąć, a gatunek trwać, jeśli prawdą jest, że poszczególne twory natury muszą być uważane za nieudałe próby przedstawienia absolutu“ [1]).

Co więcej – sama podstawa bytu jednostkowego musiała wydać się czemś niższem, drugorzędnem. Według rozprawy o „duszy świata“ jest tylko jedno życie, tylko jeden duch; to, co duchy odróżnia, to pierwiastek indywidualizujący, to, co życie od życia dzieli, to rodzaj życia; pozytywnie są wszystkie istoty identyczne, różne są tylko negatywnie.

A ta pozytywna identyczność ostatecznie zwyciężyć musi; powrót do absolutu jest celem rozwoju, absolut, jedność wieczna, jest świętą otchłanią, z której wszystko wychodzi i do której wszystko powraca.

„Wielkim celem wszechświata i jego historyi jest nie co innego, jak zupełne pogodzenie i ponowne rozpłynięcie się w absolutności“ [2]).

Wprawdzie cel ten określał również jako „państwo duchów“, „Geisterreich“ – ale „państwo duchów“ nie miało być wcale państwem nieśmiertelnych, odrębnych jednostek duchowych. Schelling, uznając zindywidualizowanie za odpadnięcie od jedności, widział w trwaniu jednostki karę,

[1]) Werke, t. IV, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, str. 49–51.

[2]) Philosophie und Religion (Werke, I Abt. t. VI).

niedoskonałość: niedoskonała dusza trwać będzie, oczyszczając się w dalszej palingenezie, doskonała i już oczyszczona wraca do Boga i zatraca to, co jest niedoskonałością, t. j. indywidualność. Nie należy tedy przez nieśmiertelność duszy rozumieć indywidualnego jej trwania. „Jest to oczywiste nieporozumienie, sądzić, że dusza w śmierci pozbywa się zmysłowego bytu, a jednak dalej trwa indywidualnie“. „Zupełne oczyszczenie jest wejściem w niezniszczalną jedność z Bogiem“ [1]).

Oto był kamień obrazy dla Krasińskiego. Ewolucya duszy ku Bogu oddawna wchodziła w zakres jego rojeń o przyszłym żywocie — ale buntował się przeciw myśli, by to, co na niższym stopniu rozwoju jest sobą, jest bytem samoistnym i samowiednym, na to tylko wznosić się miało, aby na kształt wznoszącego się dymu wreszcie rozpłynąć się bez śladu.

„Jeśli oni, ci mędrcy niemieccy, hierofanci starzy“ — pisał Reeve'owi z końcem roku 1835 — „jeśli oni powiedzą ci: „Musisz wrócić do absolutu“ — nie! nie! Moja indywidualność przedewszystkiem“ [2]).

Nie rozstawał się jednak z „hierofantami starymi“ — owszem, coraz bardziej przestawał z nimi duchowo, a choć trwał stan walki między jego światopoglądem a ich systemami, jego siła odporna słabnąć się zdawała i chwiał się w posadach gmach najcenniejszych idei wtedy właśnie, gdy zasób idei zwiększał się ciągłym przypływem.

Nie wszyscy „hierofanci“, którzy z Schellingiem na czele wdzierali się w świat jego myśli, głosili owo hasło, które odpychał od siebie.

---

[1]) Philosophie und Religion (Werke, I Abt. t. VI).

[2]) „Quand ils vous diront, les sages d'Allemagne, les vieux hiérophantes: „Il faut que tu retournes à l'absolu“ — non! non! Mon individualité avant tout“ (Correspondance II, 96, le dernier jour de 1835).

Marzycielski Schubert[1]), chociaż śladem Schellinga filozofię przyrody rozwijał, ze skłonnością mistyka zwracając się to ku tajemniczym zjawiskom natury [2]), to ku astronomicznemu wszechświatowi [3]), nie roztapiał indywidualności człowieka [4]) w oceanie natury czy absolutu. Nie zapierał się wprawdzie przyrodniczego punktu wyjścia, przedstawiając ciało ludzkie jako obraz świata astronomicznego [5]), ale jego idee o człowieku, przedstawione w sposób raczej literacki, poetyczny, niż naukowy, od porównań i obrazów wychodzące chętniej, niż od logicznych założeń, uprzystępniały pogląd spirytualistyczny o silnej tendencyi religijnej; Bóg był dlań słońcem, dusza okiem natury słonecznej, do tego słońca dostosowanem [6]). Jego pogląd na preegzystencyę [7]), na upadek ludzkiej natury, na postęp jej w kierunku uduchowienia odpowiadać musiał Krasińskiemu, a poglądy na stan magnetyczny jako zapowiedź stanu pośmiertnego i na stosunek duszy do ducha silnie oddziałały na idee poety [8]), podobnie jak na metodę wpłynąć mogło zamiłowanie jego do analogii.

---

[1]) „J'ai médité Oken, Schubert, Schelling" (Correspondance II, 101, 6 marca 1836).

[2]) Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipzig 1806—21. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808.

[3]) Die Urwelt und die Fixsterne,. Dresden 1823.

[4]) Die Geschichte der Seele, Stuttgart u. Tübingen 1830.

[5]) „... im Menschenleibe ein genaues — nach Zahl und Mass abgewogenes — Ebenbild der uns umgebenden Welt der Gestirne" (Gesch. d. Seele, 330).

[6]) „Mitten in dem Reiche der Seins stehet eine Sonne, welche alles trägt und hält, alles belebt und bewegt, und es ist ein Auge, selber von Sonnennatur, für jene Sonne gemacht. Die Sonne ist Gott, das Auge ist die Seele" (op. cit. 1).

[7]) Por. zwłaszcza op. cit. 617.

[8]) O kwestyach tych będzie jeszcze mowa na innem miejscu.

Pod tym ostatnim jednak względem, pod którym sam Schelling był wzorem pociągającym, do roli mistrza nadawał się najbardziej Oken. Głębszy, oryginalniejszy, konsekwentniejszy od Schuberta, zarazem jednostronniejszy i dziwaczniejszy — on to głównie zaostrzył konflikt między ideami Krasińskiego a panteizmem, on w całej bezwzględności i skrajności okazał naturalistyczno - panteistyczne rezultaty schellingianizmu. U niego widać było, jak przyroda pochłonęła ducha. Mimo pojęcia immateryalnego Boga dochodził właściwie do materyalizmu. Wszystko, co istnieje, jest myślą Boga — ale Bóg myśli właśnie materyalnemi realnościami. „Nic niematerya!nego nie istnieje, bo właśnie materyalność, która nie istnieje, jest immateryalnością. Tylko Bóg jest niematerya!ny“ [1]). Istniała dla niego tylko jedna forma filozofii — filozofia przyrody; pojmował ją jako „wiedzę o wiecznej przemianie Boga w świat“ [2]). Matematycznie konstruował linię przemiany czy rozwoju; jak dla matematyki, tak dla świata punktem wyjścia ma być zero, nic. To właśnie zero pierwotne jest praistotą Boga. Z niego wyłania się jednolity i konieczny łańcuch rozwojowy, w którego wszystkich formach — nieorganicznych i organicznych — przejawiają się tesame pierwiastki. Idealną jednolitość rozwoju osiągnął przez nieograniczone używanie analogii. Jak odrazu przeniósł proces matematyczny na teren rozwoju świata, tak w dalszym ciągu twierdził z naukową powagą i czasem z olśniewającą pomysłowością, że zwierzę jest planetą, że zwierzę jest kwiatem bez korzenia, że głowa jest obrazem całego zwierzęcia, oko całej głowy, że proces rodzenia jest procesem trawienia. Życie — w przeczuciu naukowem teoryi komórek — sprowadzał do infuzoryów, jako formy podstawowej; rozkładem

---

[1]) Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena 1809, I, str. 43 (t. II 1810, t. III 1811).
[2]) Tamże I, str. VII.

organizmu na infuzorya tłumaczył istotę zapłodnienia. Pojmując proces życiowy jako galwaniczny, łączył świat organiczny z nieorganicznym, rośliny zaś i zwierzęta ułożył w system postępowy na podstawie stopniowego rozwoju organów. Że zaś zupełnie tak samo, jak organom ciała, tak też duszy rozwijać się kazał od najniższych organizmów zwierzęcych do człowieka bez żadnego przeskoku, przeczył tedy duchowości człowieka.

Przez swą systematyczność i konsekwencyę mógł narzucać swe stanowisko ze szczególną siłą; to też Krasiński na cały schellingianizm począł przez czas jakiś patrzeć z okenowskiego punktu widzenia — i dzięki temu wydawały mu się tem groźniejsze jego panteistyczne teorye.

Z niepokojem i udręczeniem pytał:

„A jeżeli to prawda, żeśmy błaznami dni kilku, a potem prochem, gazem, infuzoryami, idącemi się zrosnąć w jakieś inne błazeństwo organiczne? a jeśli prawdą, że świat tylko nieśmiertelny, a wszystka cząstka jego śmiertelna, odmienna, bez wiecznej indywidualności? Jeśli Bóg to otchłań tylko przemian bez końca, to wieczność śmierci i urodzin, to łańcuch nieskończony o pryskających ogniwach, to ocean, w którym każda fala wspina się, by kształt dostać, i opada natychmiast bez kształtu?“ [1])

„Jeśli to prawda?...“ — myślał z bolem. Jeszcze nie zdołał znaleźć logicznego dowodu, że to nieprawda, choć uwierzyć nie chciał. Tylko bronił się przeciw uznaniu takiej prawdy w imię poezyi.

Wobec schellingianizmu nie była to broń nieuprawniona. Schelling, cały świat gotów pojmować jako dzieło sztuki, przez Boga tworzone, na szczycie rozwoju umieścił geniusz artysty; w jego objawianiu się upatrywał świadectwo najwyższe jedności podmiotu i przedmiotu, doświad-

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, 72—73, 9 lutego 1836.

czalną demonstracyę identyczności, w jego tworzeniu istotne źródło poznania, jak świat powstał. A więc jeśli genialny poeta czuł, że duchowi najistotniejszemu poezyi nie odpowiadał pogląd Schellinga i jego następców, miał prawo swe poczucie przeciwstawić jako dowód i w jego imię rzec filozofowi: „Nie przyniosłeś prawdy".

Może z dzieła Chateaubrianda jeszcze ród wywodziła skłonność, by mierzyć znaczenie światopoglądu jego zdatnością do poetycznego zużytkowania: wszak cały „Geniusz chrześcijaństwa" nie czem innem był, jeno dowodem, że chrystyanizm jest materyałem lepszym dla poety niźli pogaństwo. Niewątpliwie nie był to argument bezwzględnej wagi, ale siły przekonującej przecież mu nie brak. Bo jeśli chodzi o ocenę różnych światopoglądów, jednem z najważniejszych jest pytanie, o ile dopomagają one do wydobywania wartości z życia — że zaś zbiornikiem wartości wyższych jest przedewszystkiem poezya, że tem właśnie była ona w pojęciu Krasińskiego — przeto wolno mu było tak sformułować to pytanie: „O ile dopomagają one rozwojowi poezyi"?

Nie był on ani lirykiem nastrojów ani piewcą bezosobistego piękna przyrody; więc wahać się nie mógł, jakie stanowisko wobec panteizmu zająć w imię poezyi. On był poetą ludzkiego losu, on, jak Alfred de Vigny [1], ukochał majestat cierpień ludzkich; to też wszystko, co obniżało wartość człowieka, odejmowało wielkość jednostce, podcinało korzenie jego poezyi; a wartość człowieka w tem upa-

[1]) Alfred de Vigny mówi w utworze „La maison du berger":

„Vivez, froide nature, et revirez sans cesse
Sous nos pieds, sur nos fronts, puisque c'est votre loi.
Plus que tout votre règne et que ses splendeurs vaines,
J'aime la majésté des souffrances humaines;
Vous ne recevrez pas un cri d'amour de moi".

trywał, co jest śladem lub zarodkiem nieskończonego, indywidualnego rozwoju.

„Poezya jest przeczuciem nieśmiertelności i wspomnieniem bytu minionego. Poezya to „ja“ [1]) wobec Boga, a nigdy nie pochłonięte przez Boga... stające się Bogiem, by nigdy Nim się nie stać, by zawsze „ja“ pozostać“ [2]).

Powtarzał to z naciskiem w lutym 1836, a czyniąc aluzyę do dyalogu Schellinga „Bruno“, w którym Giordano Bruno przypomniany został i wprowadzony niby Sokrates platońskich dyalogów, przez paralelę z indyjską sztuką uzasadniał swe zdanie: „Można wielkim uczynić Giordana Bruna, ale zważ rzecz jedną: wszelka poezya panteistyczna nie może być niczem innem, jak tylko tem, czem są indyjskie bożyszcza, olbrzymie a potworne, straszliwe i przygniatające“ [3]).

Skłonny był genezę panteizmu dość jednostronnie i niesprawiedliwie upatrywać w egoizmie jednostki, która własny egoizm przypisuje Bogu, sądzi, że Bóg tak samo chciałby sam zagarnąć życie i wolność, jak chciałaby tego jednostka egoistyczna [4]). W tem tkwił pierwszy zarodek prze-

---

[1]) Używam wyrazu „ja“, nie wyrazu „jaźń“, gdyż słowo „jaźń“, przez Trentowskiego stworzone, dopiero pod jego wpływem przedostało się do słownika Krasińskiego; użyte w przekładzie listu z r. 1834, dałoby stylowi barwę fałszywą.

[2]) „Poésie est pressentiment de l'immortalité et souvenir de l'être écoulé... La poésie c'est moi vis-à-vis de Dieu, et jamais absorbé de Dieu... devenant Dieu, pour jamais ne le devenir, pour rester toujours moi“. (Correspondance II, 97, le dernier jour de 1835).

[3]) „On peut faire quelque chose de grand de Giordano Bruno; mais remarquez une chose: toute poésie pantheistique ne peut être que ce que sont les idoles de l'Inde, énormes et monstrueuses, terribles et accablantes.“ (Correspondance II, 98, 25 lut. 1836).

[4]) „Chaque individu, voulant être seulement soi, ne laisser vie à aucune liberté à côté de soi, s'imagine que le Grand Esprit fait de même“ (j. w.).

zwyciężenia panteizmu na drodze spekulacyi logicznej: oparcie się na tem, że z istotą Boga nie jest zgodne pochłonienie życia jednostkowego.

Na razie jednak nie odkrył jeszcze Krasiński płodności tego stanowiska, na którem chwilowo tylko jakby przypadkiem się zatrzymał; ograniczał się do zwalczania panteizmu w imię jego rezultatów. Ciągle bardziej Okena osądzając, niż samego Schellinga, widział w panteizmie materyalizm, „un matérialisme supérieur“, i wywodził zeń fatalizm i oschłość serca [1]. Więc to, co umiłował najbardziej: wolność — to, co cenił najwyżej: serce — było zagrożone — i zagrożone w głębi własnego przekonania. Nie dziw, że wołał:

„Przekleństwo tym Niemcom, Panteistom, filozofom. Oni chcą, by materya i duch jedno były, by zewnątrz świata, by za naturą, nic już nie było, by organizm świata był Bogiem żyjącym na ciągłej przemianie, na ustawicznem umieraniu cząstek swoich. Przeklęci, przeklęci — oni mnie pozbawili na czas długi uczucia piękności... Ah, przeklęte Niemcy, filozofy“ [2]).

Sąd ten utwierdził się jeszcze bardziej, gdy poznał panteizm w jego najwspanialszej, najmocniejszej, najbardziej zwartej konstrukcyi, jaką mu dała rozległa i głęboka myśl Spinozy. Schelling, który w jednem z głównych dzieł swoich [3]) naśladował „geometryczną metodę“ Spinozy, poczuwał się do pokrewieństwa z myślicielem, którego postać pod koniec ośmnastego wieku olbrzymieć poczęła w oczach filozofów i poetów. Istotnie system Schellinga był nowem skonstruowaniem jedności świata, którą ujął Spinoza; ale przez ideę ewolucyi i uwydatnienie rozwoju świadomości wprowadził niemiecki filozof nowe pierwiastki; to, co było zawsze

---

[1]) „De lui comme du matérialisme derivent le fatalisme et la sècheresse de coeur“ (j. w.).

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 72—73, 9 lutego 1836.

[3]) W „Darstellung meines Systems“.

jądrem jego zmieniających się poglądów — teorya potencyi, teorya stopni rozwojowych — wyciskało piętno odrębne; dzięki temu jego filozofia podwoje otwierała życiu, dzięki temu, swego oparcia się o jaźń nie wypierając się nigdy, mogła w linii rozwojowej wolność wysunąć na czoło. Inaczej Spinoza; płynność życia obcą mu się zdawała; we wiecznie stałej, stężałej formie przedstawiał mu się byt, do jedności sprowadzony. W ogromnej koncepcyi Boga, jako jedynej substancyi o atrybutach nieskończonych, z których dwa, rozciągłość i myślenie, dostępne są naszemu poznaniu i nasz świat stanowią, miejsca nie było ni dla rozwoju ni dla wolności. Przemijające przejawy bytu jedynego, którymi są wszystkie przedmioty i istoty, ukształtowane są koniecznością praw, z natury Bożej płynących; konieczność w nich jest tylko, niema ni celu ni wolności. Tylko w istocie Boga możliwa jest wolność, nie w jednostkowych przejawach — więc wyzwoleniem, uczestnictwem w wolności jest jedynie rozumowo-kontemplacyjne utonięcie w Bogu, „amor intellectualis Dei“.

Kto odczuje całą moc ducha, tkwiącą we wzniesieniu się ku temu „amor intellectualis Dei“, ten uzna, że jest w spinozyzmie wysiłek ogromny myśli, by religijnej potrzebie nieskończoności i bezwzględności zadość uczynić, i zrozumie, dlaczego Schleiermacher mógł mówić o „świętym Spinozie“, a Novalis tego „ateistę“, w którego rysach nawet biografowie upatrywali „piętno potępienia“, nazwać „człowiekiem, co upojony jest Bogiem“ (ein Gott-trunkener Mensch). Ale szalona przewaga jednej tylko dążności narzuciła cechę martwoty całej koncepcyi; w jej niezróżnicowanym kręgu znikać się zdawał i Bóg, ku któremu zwracała się wiara, i jednostka; tchnienie absolutu, które czuł Spinoza, miało coś z tchnienia nicości.

To tchnienie nicości wionęło z panteizmu Spinozy i jego bezwzględnego determinizmu na duszę Krasińskiego [1]). Świat jego trafnie charakteryzował jako „otchłań życia i śmierci, czyli przerobów życia, ale bez poczucia się własnego“ [2]). W określaniu systemu mieszał nieco spinozyzm z schellingianizmem, z tego ostatniego czerpiąc obrazy: „Dusza człowieka pojedynczego w krainach ducha staje się tem samem, co siła elektryczna lub magnetyzm [3]), dziś przypięta do tego metalu, jutro pochłonięta w obszar natury, ale czy tu, czy tam, niepojęta sobie samej, nie będąca sobą“ [2]). Pod wpływem schellingowskiego dynamicznego pojmowania natury twierdzi, że u Spinozy „jest tylko wieczność siły, niema wieczności myśli, ani miłości, ani wiary, ani nadziei, bo indywiduów nieśmiertelnych niema, są tylko nieśmiertelne Nicości“ [4]). „India“ — dodaje — „na sześć tysięcy lat przed Żydem wisielcem [5]) Spinozą, takie już rozumowała rozpacze. Tak, panteizm jest to rozpacz wyrozumowana, panteizm zatruł mi wiele wiar“ [4]).

Czy Krasiński trwał długo w takiem utożsamianiu filozofii Schellinga i Spinozy? Czy właśnie skrajny panteizm

---

[1]) Czy Krasiński studyował „Etykę“ Spinozy, czy też znał jego system tylko z drugiej ręki, stanowczo orzec trudno. Sposób, w jaki o nim pisze, wprowadzanie do niego elementów niemieckiej filozofii przyrody, świadczy bądź co bądź tylko o znajomości powierzchownej.

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 82, 12 czerwca 1836.

[3]) Elektryczność i magnetyzm odgrywają ogromną rolę w całej niemieckiej filozofii przyrody; z nich przecież bierze początek sama koncepcya „biegunowości“, powstania natury przez zespół sił przeciwnych.

[4]) W liście przytoczonym.

[5]) Jest to wiadomość fałszywa. Spinoza cichy żywot mędrca-samotnika zakończył spokojnie, ulegając suchotom, na które cierpiał przez lat dwadzieścia. Niechęć do osławionego „ateisty“ sprawiła, że po latach krążyć poczęły anegdoty i plotki ubliżające, a że nieprawdopodobnym wydawał się różnym biografom spokojny koniec człowieka, którego za bezbożnika uważali, więc podchwytywano takie plotki. Pierwszy Boullain-

spinozystyczny nie zaostrzył jego sądu i nie przyczynił się do tego, że przy dalszem zagłębianiu się w Schellinga wystąpiły wyraźniej te pierwiastki, które zbliżały go do postulatów poety i pozwalały na pewne zjednoczenie światopoglądów, pozornie przeciwnych? Bliższych dowodów na to brak — możliwość nie jest wykluczona.

Ale na razie tylko to było jasne Krasińskiemu, że ani zgodzić się na panteizm nie może ani zdobyć przeciwnej pewności. Więc na manowce czuł się zawiedziony przez Niemców, jak Faust przez Mefistofelesa [1]), i na jedną tylko radę zdobyć się umiał, ostrzegając Gaszyńskiego przed panteizmem: „Czekaj lepiej w niepewności zgonu, niż żebyś miał uwierzyć w tak okropną i suchą pewność" [2]).

Stan niepewności był tem bardziej dręczący, że i przeciwne konsekwencyom panteistycznym stanowisko, wiara w niezniszczalność jaźni, bynajmniej nie dawała mu nale-

villiers w r. 1731 wyraził przypuszczenie, że Spinoza sobie życie odebrał (w dziele „Refutation des erreurs de Bénoit de Spinosa par M. de Fénelon... par le P. Lami... et par M. le comte de Boullainvilliers". Bruxelles 1731).

[1]) „J'ai joué le role du docteur Faust, eux de Mephistophélès" (Correspondance II, 101, 6 marca 1836).

[2]) Sąd Krasińskiego o panteizmie Schellinga i pokrewnych systemach nie jest wcale odosobniony. Przypomina on zwłaszcza zdanie jednego z tych, którzy pierwotnie przyjąwszy system Schellinga, potem od niego odstąpili, Tzschirnera: „Mehr hat mir keine Philosophie versprochen", — pisał w r. 1811 w dziele „Briefe über Reinhards Geständnisse" — „weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nich ertragen können. Die Philosophie, die so viel vom Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes... redet — endigt mit dem Resultate, dass alles... die notwendige Wirkung einer notwendigen Lebenskraft sei... Dies ist das Resultat der Naturphilosophie, womit sie alles hinwegnimmt, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung gibt, die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Sittlichkeit".

żytego ukojenia, pocieszającej bezwzględnie perspektywy przyszłości.

Oddawna już koncepcyę życia jako rozwoju i czynności przenosił na stan pośmiertny, poza linię grobu przedłużał „pracę wieków“; męczącą siłę tej myśli znał Irydion. Teraz, w myślowej spekulacyi coraz bardziej wyćwiczony, doprowadza rojenia do logicznego sformułowania — i oto zdaje mu się, że projekcya pesymizmu we wieczność nie jest przypuszczeniem, ale jest logicznie nieunikniona.

Pesymistyczni myśliciele dochodzili nierzadko do wniosku, że w samem pojęciu życia tkwi pojęcie cierpienia, że brak cierpień nie oznaczałby wcale szczęścia, lecz tylko stan obniżenia życia, będący... również cierpieniem; i Leopardi i Schopenhauer twierdzili zgodnie, że życie oscyluje między cierpieniem a nudą, jakby wahadło. Nie inaczej twierdził teraz Krasiński: istotą życia jest zmiana dobrego i złego, rozkoszy i bolu; a więc — wnioskował bez uwzględnienia tego, jak różnym może być stosunek tych dwu składników — i wieczne życie nie może być pozbawione cierpień: „Ile wieczności nam stanie, tyle i bolu! A nie chcesz tego, to obieraj nicość. Ból albo nicość! niema trzeciego stanu!“ [1]) Jeszcze silniej sformułował dylemat w liście do Reeve'a: albo nicość czekać musi albo czynność t. j. dążenie do celu — skoro dążenie, więc brak — skoro brak, więc cierpienie [2]).

Przez czas długi nie mógł wybrnąć z tego dylematu; w rok później Gaszyńskiemu posłał wiersz, pełen bolu, i zakończył go słowami:

Nam się tylko marzy
Nieznana dotąd wiecznej ciszy niwa;
Sen nieprzespany i pokój cmentarzy
Równe to fałsze, jak dola szczęśliwa!

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, 78 (4 marca 1836).
[2]) Correspondance II, 101 (6 marca 1836).

Świat, jako wielki, jest przegranej polem,
Świat, jako wielki, jest rozbicia skałą;
Trudem bez końca, wiekuistym bolem
Wszystko się dzieje i wszystko się stało [1]).

Problem przyszłości pośmiertnej wysunął się na czoło, by dać podstawę tworzeniu systemu. Nim się to stało, męczył zarówno niepewnością istnienia życia wiecznego, jak niepewnością jego treści. „Czy nie myślisz czasami o tej chwili ostatniej, która będzie przedziałem między tem, co jest, a tem, co będzie lub nie będzie wcale? Czy my ofiary dnia jednego tylko, lub ofiary całej wieczności? Czyż nigdy się nie dorwiemy wolności, szczęścia, potęgi bez granic?“

A filozofowie niemieccy obok panteizmu inne mu jeszcze okazali stanowisko groźne, mogące zniszczyć jedną z naczelnych wartości — zniszczyć wiarę w Tego, którego uwielbił w Kolizeum. W tych miesiącach umysłowego rozstroju poznał Krasiński dzieło, które w historyi filozofii ówczesnej odegrało rolę epokową, stając się źródłem ostatecznego rozłamu w szkole heglowskiej — Straussa „Życie Jezusa“ [2]).

Deizm angielski, zaadoptowany przez francuski wiek oświecenia, wprowadził ideę religii bez dogmatów i bez historycznej podstawy. Jeśli z jednej strony stał się przez to punktem wyjścia najbrutalniejszych ataków przeciw religii pozytywnej, to z drugiej wskazywał możliwość pogodzenia religijnych tendencyi i poszanowania dla faktu wiary z obojętnością względem dogmatów lub nawet bezwzględną krytyką. Właśnie tą ostatnią drogą szli najwybitniejsi reprezen-

---

[1]) Dzieła III, 24. — Interpunkcyę zmieniłem zgodnie z treścią wiersza. W wydaniu przez widoczną omyłkę drukarską w wierszu przedostatnim, po słowie „bolem“ jest wykrzyknik, skutkiem czego wiersz ostatni jest niezrozumiały.

[2]) David Friedrich Strauss: Das Leben Jesu, Tübingen 1835–6. Dzieje zmian, dokonanych w następnych wydaniach, są dla tematu niniejszej pracy obojętne, bo Krasiński znał pierwsze wydanie.

tanci poezyi i filozofii niemieckiej. Mimo, że u wrót nowej epoki stojący „Mesyasz“ Klopstocka inną zapowiadał przyszłość, hołdowali oni bezwyznaniowej religijności. Takie było stanowisko Lessinga, Herdera, Goethego, Schillera, Kanta. Kant przemienił religię całkowicie w fakt doświadczenia wewnętrznego, uniezależniając ją w ten sposób od historycznych przesłanek. Najwyższym pomnikiem tak pojętej religii stały się „Mowy“ Schleiermachera; równocześnie jednak były one świadectwem religijności zbyt silnej, by poprzestać mogła na ideach nieokreślonych. Tchnęły duchem romantyki — która szła w kierunku katolicyzmu. Ale obok tego kierunek dawny trwał, silnie mimo wszystko poparty stanowiskiem Schleiermachera. Z niego wyszedł Schelling, gdy w wykładach „O metodzie studyum akademickiego“ wystąpił z nową, brzemienną w następstwa teoryą: że w chrystyanizmie trzeba uwzględnić element mitologiczny i że idea „Boga-człowieka“ ma szersze znaczenie od dogmatycznego: że wczłowieczenie się Boga jest aktem, dokonującym się od wieków [1]).

Że zaś równocześnie rozwijała się krytyka pism kanonicznych, że system Hegla rozwój idei w ludzkości ujął w nowy sposób i główną treścią uczynił — przeto, choć sam Schelling porzucił myśl swą i w późniejszej epoce utwierdzać chciał filozoficznie chrystyanizm historyczny, teorya mitologicznego elementu i rozszerzenia idei „Boga-człowieka“ znalazła skrajnego realizatora w młodym teologu i hegliście, Dawidzie Fryderyku Straussie.

Ewangelię uczynić mitem treści głębokiej — oto cel Straussa. Wyszedł z założenia niebezpiecznego: życie Chrystusa odpowiada proroctwom mesyańskim Starego Testamentu i ewangeliści na to się powołują — ta zgodność stanowi jeden

[1]) „Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit“. Strauss przy końcu swego dzieła powołuje się na to zdanie Schellinga.

z dowodów Bóstwa Chrystusowego; otóż Strauss postanowił odwrócić kwestyę: jeśli teologowie mówią: „Chrystus jest Mesyaszem, ponieważ Jego życie odpowiada proroctwom", to on im chciał odpowiedzieć: „Życie Jezusa [nazwę „Chrystusa" ostentacyjnie opuścił] odpowiada w historycznej tradycyi proroctwom, ponieważ uważano go za Mesyasza t. zn. dokoła Jego osoby stworzono mit na podstawie proroctw mesyańskich". Zabrawszy się do dzieła, tak dalece wszystkie szczegóły życia musiał do mitu włączyć, że właściwie zbita okazała się teza przez doprowadzenie „ad absurdum" — bo wreszcie nie ostało się nic z historycznej postaci, coby powstanie mitu mogło usprawiedliwiać; na to zaś, by samą historyczność zaatakować, jak potem zrobili nie dorastający do jego poziomu następcy, na to zbyt był krytycznym, zbyt poważnym uczonym.

Bo tego zapomnieć się nie godzi, że mimo zacietrzewienia Strauss nie był z rzędu lekkomyślnych burzycieli świętości. Działał z powagą i z intencyą naukową, a przesiąknięty tradycyą oddzielania religii od dogmatów, istotnie wierzył, że świętości nie niszczy [1]) — że się mylił, dowiódł

---

[1]) „Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiss der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernaturliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewissheit davon kann unserer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Faktum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher notwendig frivol sich verhalten musste." (Przedmowa do pierwszego wydania).

Do tego samego twierdzenia powraca w zakończeniu, broniąc się przeciw temu, jakoby rezultat jego badań zniszczył był treść wiary w Chrystusa. „Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung ist nun, wie es scheint, alles, was der Christ von seinem Jesus glaubt, vernichtet, alle Ermunterungen, die er aus diesem Glauben schöpft, sind ihm entzogen, elle Tröstungen geraubt". Ale zdaniem Straussa to pozór tylko; utrzymuje on nadal, że jest świadomy „des Inhalts der höchsten Religion,

własny jego rozwój, który go pchał w objęcia materyalizmu. Ale pisząc dzieło, miał przekonanie, że uznając Jezusa za symbol myśli o wcielaniu się Boga w ludzkość, zachowuje treść istotną wiary, że przywraca tej treści podstawowe, filozoficzne znaczenie [1]).

Krasiński — chociaż myśl własną o wcielonem w Chrystusa prawie ludzkości mógł rozpoznać w skrajności koncepcyi Straussowskiej — zbyt był daleki od tego typu niereligijno-religijnego myślenia, z którego wyrósł Strauss, i zbyt jasno czuł i rozumiał, w czem tkwi istotna wartość i potęga chrystyanizmu, by módz podzielać złudzenie czy sofizmat autora „Życia Jezusa".

---

der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit".

[1]) Ze względu na ważność tego poglądu dla późniejszych idei Krasińskiego warto przytoczyć najważniejsze zdania Straussa w jego własnem sformułowaniu:

„...Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit?

„Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt ein Individuum eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gott-Menschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen".

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

„Wie der Gott des Plato, auf die Idee hinschauend, die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlasst durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewusst die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnis zur Gottheit vorgeschwebt".

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

„Zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum, will unsere Zeit in der Christologie geführt sein".

Ale wrażeniu tego dzieła oprzeć się nie mógł — i w swej myśli uogólniającej widział w niem dopełnienie faktu, który z bolem stwierdził w „Irydionie". Tam krzyż nie tylko świętym na wieki uznał, ale też opuszczonym i poniżonym w dniu dzisiejszym. Tam spełnioną przedstawił zapowiedź Masinissy: „Przyjdzie czas, w którym cień krzyża spieką się wyda narodom i on darmo wytęży ramiona, by raz jeszcze odchodzących przytulić do łona. — Jedni po drugich powstaną i rzekną: „Nie służymy więcej!" [1])

To też w dziele Straussa widział dopełnienie tego, co stwierdził w zakończeniu „Irydiona". „Czy słyszałeś o „Leben Jesu Christi" [2]) Straussa, o dziele nowem, które naukowo i historycznie obala objawienie, już obalone moralnie w sercu ludzi?" [3])

Zachwiała się wiara religijna, w dysonanse przeszła myśl o przyszłości pośmiertnej. Ewangelia nie dawała otuchy [4]), zatraciła się pociecha modlitwy [5]), filozofia ironię tylko budziła [6]). „Jak Chrystus mówił, potęga jakaś wyszła ze mnie. A tą potęgą była wiara" [7]).

[1]) Dzieła I, 199—200.

[2]) Tytuł podany mylnie.

[3]) „Avez-vons entendu parler de la „Leben Jesu Christi" par Strauss, nouvel ouvrage qui abat scientifiquement et historiquement la révélation, abattue déjà moralement dans le coeur des hommes?" (Correspondance II, 102, 6 marca 1836).

[4]) „Odczytywałem pod te czasy Ewangelię. Żadnej pociechy mi nie przyniosła, żadnej otuchy". (List do ojca z d. 1 maja 1836, Kallenbach l. c. II, 310).

[5]) „Dawniej poszedłem do kościoła; w modlitwie do Boga był spokój chwil kilku dla mnie. Teraz ani zajrzę, a gdybym modlić się chciał, tobym tylko marne słowa plótł". (8 lipca 1836. List do ojca. Kallenbach l. c. 316).

[6]) „Wezmę... filozofię, ironia mnie porywa". (List do ojca, 8 lip. 1836).

[7]) W tymże liście.

Skarżył się Krasiński na „wiele wiar zatrutych". I wiara w Polskę uległa zatruciu...

Dawniej przeszłości polskiej hołd składał. Obecnie, jak pesymistyczny pogląd na życie jednostki cieniem okrył przyszłość, tak pesymistyczny pogląd na teraźniejszą Polskę i jej przedstawicieli cień swój rzucił na przeszłość. Gdy Słowacki w „Grobie Agamemnona" ciskał oskarżenie, był po części echem Krasińskiego — ale echem osłabionem; Słowacki w chwili największej goryczy zawsze uznawał „duszę anielską w czerepie rubasznym" — Krasiński przez czas pewien widział tylko „czerep rubaszny".

Na rysy ujemne zaostrzony miał wzrok duchowy; do skrajnej konsekwencyi miał zawsze pociąg. Uzasadnienia cierpień szukał z bystrością przenikliwą. „Puścizną dobrego po niegodziwych jest kara" — kazał mówić Irydionowi; przeto narzucało mu się szukanie podstaw cierpienia w przeszłości. Raz nimb przeszłości przedarłszy myślą krytyczną, szedł dalej bezwzględnie, bezlitośnie. Nikt tak straszliwego potępienia na Polskę nie rzucił, jak on w liście z 26 stycznia 1836 [1]). Jak w „Nieboskiej" niczego nie znalazł w ogólnym obrazie świata, czegoby nie potępił, tak w ogólnym obrazie Polski nic się nie ostało przed druzgocącym sądem. To nawet, co najpiękniejsze, przetwarzał pesymizmem na zło. Nicością tchnęły mu dzieje Polski, gorszą od występków beztreściowością, gorszem od nadużyć zmarnowaniem sił, gorszem od niegodziwości „błazeństwem".

Powie ktoś, iż list ten był chwilowym wynikiem zdenerwowania, może reakcyą na jakiś sąd ojca, który synowi wyrzuty czynił i za wzór stawiał przodków, a odpowiedź dostał: „Ludzie są tem, czem ich przeszłość zrobiła... Strasznemi bywają zapisy, czynione przez przodków". Tak — może ton był wywołany podrażnieniem przemijającem, ale nie

---

[1]) Przytoczonym przez prof. Kallenbacha l. c. II, 290—297.

treść. Wystarczyłby „Grób Agamemnona“ na świadectwo, jak przeświadczony był Krasiński o prawdzie swego sądu i jak umiał Słowackiego przekonać. Ten list straszny jest arcydziełem myśli tak dojrzałem, jak najdojrzalsze utwor poety. To system przemyślany z całą bezlitośną konsekwencyą jątrzenia ran własnych; to kres drogi bolesnej. W obrazie duchowym poety stanowi on jeden z rysów skrajnych i koniecznych. Z myślą o nim trzeba sądzić „Przedświt“ — i wtedy apologię przeszłości uzna się w całej pełni nie za bezkrytycyzm — bo nie było nadeń krytyczniejszego, nie za zaślepienie — bo nie było mniej zaślepionego, ale za to, czem ona była dla Krasińskiego — za przezwyciężenie.

Nicość w przeszłości — nicość w teraźniejszości; z tego widok na przyszłość nie mógł być mniej pesymistyczny. „Zginiem, jak żydy zginęli, ale nie utrzymamy się, jak oni“.

Zdawało mu się, że widzi „ojczyznę, w mękach oddającą ducha Bogu, który ją opuścił“ [1]).

Jednostce groziła nicość lub boleść wieczna — Polsce zguba ostateczna — a ludzkości? Wracały rozpaczliwe konkluzye „Nieboskiej Komedyi“: „Świat odmłodzony zostanie przez żelazo barbarzyńców. A po sercach szlachetnych, które we walce przeciw nim się złamią, zostanie tylko mgliste wspomnienie w rocznikach ludzkości“ [2]).

A dręczony myślami takiemi człowiek jednocześnie giął się pod niszczącym, rozstrajającym, ubezsilniającym ciężarem choroby, która bezduszną ironią zdawała się udaremniać wszelkie dążenia osobiste, w sercu zaś miłość do pani Bobrowej coraz bardziej mroki zamiast światła szerzyła...

W tym samym świecie jednak, który zdawał się rozstrojem grozić, miały znaleść się źródła nowych sił krzepią-

---

[1]) Listy do Sołtana, II, 36, 5 sierp. 1836.

[2]) „Le monde sera rajeuni par le fer des barbares. Et des nobles coeurs qui se briseront en luttant contre eux, il ne restera qu'un souvenir confus dans les annales de l'humanité“ (Corresp. II, 103, 6 marca 1836).

cych — w świecie myśli niemieckiej. Ukazała je najpierw przepojona treścią filozoficzną poezya — niebawem też sama filozofia.

W jesieni r. 1836 w Gräfenbergu czytać począł w ilości wielkiej dzieła niemieckie [1]). Z bohaterami Nibelungów ponownie się bratał, a z ogromniejszych, dzikszych ich krewniaków skandynawskich, których rysy wyszlachetnił i złagodził Tegner [2]), kształtował wzory dla postaci „Wandy“ [3]); Goethem się zajął znowu, ale chłódł zapał, „Faustem“ wywołany; brak serca w nim czuł podobnie jak w Szekspirze [4]). Inni poeci podziw w nim wzbudzili i z nową siłą uczuć mu dali pierwiastek boskości i piękna, od którego oddaliły go szlaki panteistycznych konstrukcyi — i oni to kazali mu twierdzić: „Poezya niemiecka bliższa jest Najwyższej Istoty, niż jakakolwiek inna w Europie“ [5]).

Jean Paul go oczarował i Novalis; później Schiller dołączył się do kręgu wielbionych.

Romantyka przedewszystkiem podbił w Krasińskim Jean Paul. Krasiński za cechę poezyi chrześcijańskiej, poezyi ducha, uważał niemożność osiągnięcia klasycznej doskonałości kształtów, klasycznej jedności. W dziełach, które wydawały mu się typowemi, w katedrze gotyckiej i we „Faušcie“, widział przedewszystkiem nie obcą brzydocie pstro-

---

[1]) Wymienia je w liście do Reeve'a (II, 110, 5 list. 1836): czytał Jeana Paula, Okena, Hartmanna, Nibelungi, Frithjof-Sagę, Novalisa, Goethego.

[2]) Najznakomitszy utwór romantyzmu skandynawskiego, „Frithjof-Sagę“ Ezajasza Tegnera, czytał Krasiński — jak z listu wynika — w przekładzie niemieckim (zapewne Amalii Helwig).

[3]) Dopiero we „Wandzie“ zbliżył się do tonu Edd skandynawskich; we wstępie do „Irydiona“ górował jeszcze wpływ Chateaubrianda („Les Martyrs“) i Ossyana.

[4]) Listy do Gaszyńskiego, I, 101, 9 stycz. 1837.

[5]) „La poésie allemande est plus proche du grand Être que n'importe quelle autre en Europe“ (Correspondance II, 110, 5 list. 1836).

ciznę obok polotu łuków strzelistych: „Fidiasz nicby nie pojął w liściach kapuścianych, w żabach, karłach i potworach, dłutowanych w podnóżu każdej katedry gotyckiej... My pstrocizny musimy używać, bo śpiewamy o stworzeniu złożonem z duszy i ciała, między którymi zachodzi walka, sprzeczność i ból i ruch“ [1]).

Jeśli to miała być cecha romantycznej sztuki, jeśli o pstrociznę chodziło, w którejby obok linii ku niebu wiodących widniały żaby, karły, potwory, rozmaitości zadość się czyniło na szkodę jedności — to istotnie w nikim ta sztuka pełniej się nie objawiła, jak we wielkości zniekształconej Jeana Paula. Coś szekspirowskiego tkwiło w chaosie myśli, kształtów, obrazów, postaci, które dziwny ten pisarz tak, jak mu się zjawiały, w żywym, ale nieopanowanym nieładzie gromadził — czy raczej zbijał w gromady nieforemne, mogące łatwo zrazić, lecz bogactwem i siłą ukrytą imponujące. Tragizm i karykatura, smutek i humor, sztuczność i natchnienie, niezręczność i genialność mieszały i kłębiły się w jego umyśle. Z dziwaczności robił sobie metodę, z braku kompozycyjnych zdolności styl, doskonałym nie był prawie nigdy, oryginalnym zawsze, często pełnym poezyi i głębi, czasem genialnym. Mnóstwo zagadnień, mnóstwo idei zebrało się w nim — w technice znać było czasem robotę, w treści zawsze głębokie przeżycie.

Mimo silnego poczucia rzeczywistości i wielkiego realizmu w szczegółach był to twórca, rwący się ciągle ku wyższym światom. Jego bohaterowie, chociaż często stara się ich hartować na mężów życia realnego, ojczyznę właściwą mają w zaświatach — czy to Gustaw i Beata z „Loży niewidzialnej“, czy marzyciel Emanuel z „Hesperusa“, czy niebiańska postać Liany z „Titana“. Nieraz brzmieć się zdają nad losami jego kreacyi słowa, z któremi Emanuel do Boga

[1]) Listy do Gaszyńskiego, I, 68—9, 26 kwiet. 1835.

się zwraca na widok Wiktora: „Ta głowa, o Wiekuisty, poświęca się Tobie dzisiaj wśród tej nocy wielkiej. Tylko Twój drugi świat niech wypełni tę głowę i to serce — a mała, ciemna ziemia niechaj go nigdy nie zaspokoi“.

To rwanie się ku wyżynom płynęło tak samo, jak częste pogrążanie się w ciasnocie idylicznego obrazku, z głębokiego poczucia wszechświatowej boleści. Czasem przedzierało się ono z przejmującą siłą. Odzywało się potężnie w mowie pogrzebowej Wiktora o sobie samym, w jednym z listów Ottomara w „Loży niewidzialnej“ znajdowało słowa podobne do monologu Irydiona: „Przemówiłem do mego „ja“: Czem jesteś? Co tkwi tu i wspomina i męki cierpi?“

A przedewszystkiem czuł Jean Paul, jak strasznie pogłębia ból taki myśl o znikomości, o śmiertelności duszy. Toteż kreślił okropność takiej „wiary w zniszczenie“ czy „wiary niszczącej“ (Vernichtungsglaube)[1]), stwierdzał, iż przez jej przyjęcie psuje się i krzywi obraz Boga, bo w takim razie „Bóg jest samotny, żyje tylko wśród konających“ [1]). Dwa dzieła [2]) poświęcił dowodom nieśmiertelności duszy, a we wszystkich Bóg i nieśmiertelność były to słońca, ku którym kierowała się myśl i fantazya. W ten sposób wznosił się ku optymizmowi. Śmierci zaprzeczał: „Pokaż mi gdziekolwiek umieranie! Życie i powstanie okazuje każdy krok i każdy rzut oka“ [3]). Występował przeciw idei kar piekielnych i zła jako pierwotnej potęgi („das Radikalböse“) [4]).

Temi myślami przejęty, chętnie stawał na granicy dwu światów — lubiał formę widzenia sennego, zajmował się magnetyzmem zwierzęcym, zwracał ku wizyom i duchom. Temi myślami napełniał gigantyczne obrazy, do których pociąg

---

[1]) „Selina“ (Werke, hsg. von Hempel, t. 59–60, str. 18).

[2]) „Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele“ i (jako ciąg dalszy) „Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele“.

[3]) „Selina“, str. 40.

[4]) Tamże, str. 101–102.

miał równie jak Krasiński. Przedstawiał lot wśród światów nieskończonych i potem poznanie świata ducha w przestrzeni. „I zrozumiało serce marzące, że nieśmiertelność mieści się w przestworach, a śmierć tylko na światach“ [1]). Początek wieczności malował w sennem widzeniu [2]), tworzył panteistyczną wizyę światów i duchów, rozpływających się w słońcu, którem jest Bóg [3]). Czasem tony bolu mieszały się do tych wizyi, jak w fantastycznych scenach „Siebenkäsa“ — ale górowała zawsze wiara i ufność w miłość Bożą. To się wyraziło najsilniej może we wizyi sennej „Zniszczenia“ [4]). Świat cały w gruzy się rozpada — nad wszystkiem panuje potęga śmierci, mówiącej: „Uczuj przerażenie i giń! Ja jestem Bogiem“ — ale oto zjawia się cudowna wizya nieba i postać Boska mówi człowiekowi: „Jam jest miłość wieczna, ty zginąć nie możesz“. Wszechmiłościwy patrzy na stworzenie całe i powiada: „Miłuję was od wieków — miłuję robaka w morzu i dziecię na ziemi i anioła na słońcu. Czemuś zwątpił?... Czyż nie jestem w twem sercu?“

A mając wzrok skierowany ku wieczności, ideał wskazywał: „iż człowiek nie tyle winien przygotowywać się do wieczności, ile raczej zaszczepiać w sobie wieczność“ [5]).

Fantazyą, obrazowaniem, wiarą mógł poeta taki zachwycić Krasińskiego; może przytem sympatyą dla choroby, dla ślepoty [6]) również pociągnął chorego i utratą wzroku zagrożonego. Wizyami wskazywał rozwiązanie problemów, dręczących wówczas duszę Krasińskiego. I jakby na obraz twórcy przenosząc ową skłonność do nadmiernie potężnych

---

[1]) „Der Komet“. (Werke, t. 27—29): „Traum über das All“.

[2]) „Dr. Katzenbergers Badereise“ (Werke t. 24—26, str. 85 nn.): „Der Tod in der letzten zweiten Welt“.

[3]) „Titan“ (Werke t. 15—18, str. 462—463).

[4]) „Vernichtung“ (Werke t. 24-26, str. 166—167).

[5]) Mowa Spenera w „Titanie“ (l. c. str. 694).

[6]) W „Hesperusie“ i w „Titanie“ (postać Liany).

rysów i określeń, hołd mu złożył większy niemal od tego, którym słynną mowę o autorze „Titana“ uczynił Ludwik Börne: „Jest w nim coś tak nadzwyczajnego, coś tak nadludzkiego, iż zdaje się czasem, że to był duch, wtajemniczony we wszystkie niewidzialne dla nas szlaki państwa duchów. Jego fantazya umie tworzyć, jakby była Bogiem“ [1]). Tak potężnie wionęło nań tchnienie poezyi, którego poczucie odbierać się zdawała filozofia niemiecka. A przecież ten, który nań oddziałał swą mocą, nie był wcale obcy tej filozofii — był duchowym krewnym Fichtego i Schellinga, do spekulacyi pociąg okazywał, zdawał się czasem skłaniać ku panteizmowi.

Więc musiała się rodzić myśl, że może zbyt ostry był sąd o tej filozofii — może była w niej droga do piękna, do spełnienia pragnień duchowych.

Taką myśl bardziej, niźli Jean Paul, nasunąć mógł Novalis.

Powiedział o tej zjawiskowo pięknej postaci Eichendorff, że w niej się wcielila historya wewnętrzna nowożytnej romantyki [2]).

Romantyzm w najgłębszem pojęciu jest dopełnieniem rzeczywistości, uzupełnieniem i przepojeniem jej przez treść wyższą. Tego przed Słowackim nikt nie uczynił w tym stopniu, co Novalis. Śmierć ukochanej rozsunęła przed nim zasłonę innego świata — przełamał się ból — i światła jasnego, kojącego, ożywiającego, przekształcającego spłynęło tyle, że starczyło na przetworzenie realności. Zrodził się z bolu mistyk głęboki, pogodny; a że mistyk ten był poetą prawdziwym, myślicielem samodzielnym i w swym uroku świeżości młodzieńczej przecież pełnym, dojrzałym człowiekiem — więc

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, 89—90, 20 paźdz. 1836; por. list do Reeve'a z d. 5 listop. 1836.

[2]) Eichendorff: Über die ethische und religiöse Bedentung der neueren romantischen Poesie, 1847, str. 35.

spoić zdołał świat ziemski i zaziemski i baśniowym rojeniom dać podstawę myślową. „Unicestwiłem zło filozofią" — mówił poeta czarów duchowych nocy i bajki. Umiłowanie Boga i niebios, jakiemu równe trudno napotkać w nowożytnej poezyi, splotło się z umiłowaniem natury. Do wnętrza ducha szła jego tajemnicza droga [1]), ale w tym duchu odbijała się i przyroda i niebo. Pogoda stała się jego tonem — jego słownik dziwnie obfitował w określenie stanów przyjemnych [2]).

W epoce rozstroju Krasiński nie mógł znaleść odpowiedniejszej poezyi. Wiele w niej brzmiało ech jego własnych myśli — wiele było zarodków i wskazówek na przyszłość. Do toku myśli utworów genewskich przypadały marzenia o zmarłej ukochanej [3]). Autora „Nieboskiej" pociągało uwielbienie chrześcijańskiej rycerskości wieków średnich i odczucie obcości wobec naporu nowych pierwiastków [4]). Jego pogląd na stosunek myśli do uczucia zdawało się formułować zdanie, że „myślenie jest tylko snem czucia" [5]). Udręczeniom pod naporem panteizmu przeciwstawiało się twierdzenie: „Bóg, wolność i nieśmiertelność będą kiedyś

---

[1]) „Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft". (Fragmente).

[2]) Badanie stylu Novalisa pozwoliło mi stwierdzić, że ilość określeń, oznaczających stany przyjemne, przewyższa u niego kilkakrotnie ilość określeń, wyrażających przykre uczucia.

[3]) Rzecz ciekawa, że jest w genewskich utworach sen, jakby z Novalisa, z „Henryka von Ofterdingen" wzięty: o kwiecie, z którego się wyłania twarz ukochanej.

[4]) „Was sollen wir auf dieser Welt
Mit unsrer Lieb' und Treue...
O! einsam steht und tiefbetrübt,
Wer heiss und fromm die Vorzeit liebt" (Hymnen an die Nacht, 6).

[5]) „Fragmente".

podstawami fizyki duchowej tak samo, jak słońce, światło i ciepło są podstawami ziemskiej fizyki“ [1]). Wyzwolenie przez miłość i jego przeczucie i przygotowanie przez poezyę — oto była idea, którą Krasiński jako bratnią musiał powitać; i z entuzyazmem musiał przyjąć ideał, odpowiadający jeszcze genewskim marzeniom — ideał przebóstwienia, unieśmiertelnienia człowieka; bo skoro zasłony w świątyni w Sais podnieść nie może śmiertelny, nieśmiertelnym stać się trzeba [2]).

A ten poeta, ze wszystkich najpoetyczniejszy, ten twórca pełen wdzięku, lotności, rozwiewności — znał szlaki spekulacyi filozoficznych, przyjmował myśli Fichtego, przeczuwał myśli Schellinga, głosił jedność poezyi i filozofii i tę jedność w życie wprowadzał. Ten entuzyasta nieśmiertelności i Bóstwa nie był obcy skłonnościom panteistycznym.

Było nad czem zastanowić się poecie, który panteistycznej filozofii przypisywał zmrożenie ducha poetycznego.

Mógł się zmienić stosunek jego do filozofi niemieckiej, od której mimo wszystko już się oderwać nie mógł, czując widocznie, że jeśli mu napotkany labirynt na zawsze stać się nie ma mroczną przeszkodą, w nim i przezeń znaleść trzeba drogę ku światłu.

Istotnie też znalazł nowe pierwiastki. Nie w Okenie wprawdzie, którego nadal czytał, nabierając zainteresowania dla nauk przyrodniczych, tak że we Wiedniu je potem studyował [3]) i że w bibliotece swej miał obok Okena również francuskiego biologa Vireya [4]). I nowo poznany Hart-

---

[1]) „Fragmente“.

[2]) „... Und wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen“. (Die Lehrlinge zu Sais).

[3]) Kallenbach l. c. II, 330.

[4]) Wymienia go w liście do ojca z d. 16 grudnia 1836 (Kallenbach l. c. II, 330). Znał główne dzieło J. J. Vireya: „Philosophie de l'histoire naturelle“ (Paris 1835). Wpływu większego nie wywarło to

mann [1]) nie użyczał drogowskazów nowych, chociaż dawał broń przeciw materyalizmowi, ze zbadania związku zjawisk cielesnych i psychicznych wysnuwając wniosek, że niema fizycznego organu świadomości ni woli, wolność, świadomość i dążenie do jednoczenia rozmaitości czyniąc zasadami psychicznego życia i wreszcie obalić chcąc materyalizm i pojęcie śmierci usunąć przez uznanie czynności za istotę bytu [2]).

Ale znalazły się drogowskazy u Schellinga — w dziele, które teraz dopiero poznał Krasiński, w „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ [3]).

„Badania wolności“ były istotnym kamieniem węgielnym teozofii Schellinga. Dotyczyły w treści głównej istoty złego, które wyjaśniały przez nową teoryę istoty Boga. We wszystkiem, co istnieje, obok bytu wyróżnić trzeba podstawę,

---

dzieło, które w przeciwieństwie do niemieckiej filozofii natury trzymało się ściśle danych naukowych. Dla wykształcenia poety mogło mieć znaczenie istotne; wprowadzało go n. p. w ważny, później dopiero przez Pasteura ostatecznie rozstrzygnięty, spór co da „generatio spontanea“ i w inne kwestye biologiczne.

[1]) Wymienienie go w liście obok Okena świadczy, że Krasiński miał na myśli Filipa Karola Hartmanna, autora dzieła „Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben oder Grundriss zu einer Physiologie des Denkens“; korzystałem z 2 wydania (Wiedeń 1832).

[2]) Idea ta jest w związku z Fichtem i Schellingiem. Dziś odnawia się jej skrajne formułowanie w energetyce Ostwaldà i w ewolucyonizmie Bergsona.

[3]) Twierdzenie, że Krasiński wtedy właśnie poznał „Badania wolności“, jest hipotezą tylko, bo w listach ani w dziełach wyraźnej wskazówki niema — o ile oczywiście wskazują znane dotąd listy. Określenie czasu ich poznania zależy więc od odpowiedzi na pytanie: czy da się podać termin, w którym Krasiński stanowczo już znał to dzieło, i termin, kiedy go stanowczo jeszcze nie znał. Otóż nie znał go, pisząc Reeve'owi i Gaszyńskiemu o Schellingu, bo inaczej nie mógłby czynić Schellingowi takich zarzutów i mieszać spinozyzmu z schellingianizmem; nie znał go co najmniej do połowy r. 1836. Czy znał je potem? Prof. Zdziechowski („Filozofia Krasińskiego“, Pamiętnik literacki 1907) starał się wykazać,

źródło bytu. I Bóg więc taką podstawę mieć musi, z tą tylko różnicą, że ma ją nie poza Sobą, ale w Sobie. Tą podstawą jest „natura w Bogu“ — to, co w Bogu nie jest Bogiem, ale Bogiem się staje, ciemne źródło bytu, „Urgrund“. Jego istotą jest ciemne dążenie, wola nieuświadomiona, nie rozjaśniona, przeciwstawiona rozumnej, jasnej woli. W tej podstawie ciemnej jest źródło świata — i źródło złego; bo z niej, jako z woli ciemnej, płynie „samowola“ (Eigenwille), przeciwna „wszechwoli“ (Universalwille) — a tem właśnie jest zło. Dzieje świata są walką ciemnego pierwiastka podstawy bytu z jasnością wyłonionego boskiego pierwiastka, który ostatecznie zwycięży całkowicie i zło w niebyt pogrąży.

Obok treści głównej zawarte jest w rozprawie jeszcze coś więcej. W kilka lat przedtem wyjaśniał Schelling różnicę między systemem własnym a systemem Fichtego [1]; teraz w podobny sposób — tylko bez osobistej polemiki — określił

---

że „Syn Cieniów“ da się wyjaśnić teoryą Schellingowskiego traktatu o wolności (str. 56); mimo to — także mimo stwierdzenia schellingowskich idei w „Modlitewniku“ — wahać się zdaje, gotów jest przypuszczać, że Krasiński nie znał rozprawy lub znał ją niedokładnie. Da się jednak z pewnością stwierdzić czy to czytanie czy przynajmniej znajomość idei rozprawy. I znajomość ta wyprzedza pisanie „Modlitewnika“; nie tylko bowiem — jak tekst udowodni — są w „Modlitewniku“ poglądy pokrewne, ale — co ważniejsze — pogodzenie się z odrzuconym dawniej schellingianizmem, którego owocem jest filozofia „Modlitewnika“, nie da się wyjaśnić w inny sposób, jak tylko przez przyjęcie tego poglądu na panteizm, który sformułował Schelling w „Badaniach wolności“. Że zaś jeszcze list z 5 listop. 1836 o ponownem czytaniu Schellinga nie wspomina, przeto poznanie rozprawy przypada na czas między końcem r. 1836 a napisaniem „Modlitewnika“ („Modlitw“ we wyd. jubil.), który według wszelkiego prawdopodobieństwa powstał w r. 1837.

[1]) „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre“, Tübingen 1806. — Wyprzedził go w tem jego przyjaciel, późniejszy rywal, Hegel, który już w r. 1801 — wtedy, gdy występował jako uczeń młodszego od siebie Schellinga — ogłosił „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“.

różnicę między spinozyzmem a swoją filozofią. Chodzi mu o to: czy prawdą jest, że panteizm — jak tego ma spinozyzm dowodzić — wyklucza pojęcie wolności. To twierdzenie wynika z fałszywego utożsamiania spinozyzmu z panteizmem, gdy w rzeczywistości Spinoza wprowadził do swej koncepcyi pierwiastki, nie związane wcale istotnym węzłem z panteizmem. Panteizm, jako teorya o źródle wszechrzeczy w Bogu, o „immanencyi" wszystkiego w Bogu, nie tylko samoistności i wolności innych istot nie niszczy, lecz właśnie daje jej podstawę. „Wypływanie rzeczy z Boga jest samoobjawieniem (Selbstoffenbarung) Boga. Bóg jednak objawiać się sobie może tylko w tem, co jest mu podobne, w istotach wolnych, samoistnie działających, dla których bytu niema innej podstawy prócz Boga, ale które są tak, jak Bóg jest (in freien aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist)"... „Tak dalece nie sprzeciwia się immanencya w Bogu wolności, że właśnie tylko to, co wolne, i o ile jest wolne, jest w Bogu" [1]).

To właśnie zdanie w związku z poglądami Novalisa i Jeana Paula i ideami Pisma św. stało się punktem wyjścia dla nowej fazy filozofii Krasińskiego.

Dwa fakty znamionują tę nową fazę: pierwszy — to przychylenie się do idei panteistycznych, które pierwotnie bezwzględnie odtrącał; drugi — to zespolenie z niemi wiary w nieśmiertelność osobistą.

Sympatya dla panteizmu najwyraźniej odbiła się w powieści „Herburt" [2]), której technika Jeana Paula przypomina

---

[1]) „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (Werke, I Abt, Bd. VII, str. 347).

[2]) Powieść ta, po raz pierwszy ogłoszona w wydaniu jubileuszowem, początkami sięga roku 1834; 23 sierpnia 1834 donosił poeta Gaszyńskiemu, że pisze romans „à la Balzac" o miłości mężatki i że chce doń włączyć sen o piekle ziemskiem. Jest to więc już szkic „Herburta".

ciągłem uwydatnianiem osoby własnej, dygresyami i satyrycznością, lecz która zarazem nosi piętno idei Schellinga i Novalisa. Mowa w niej o naturze, pozorem śmierci uśpionej, o naturze, co „wyszła z tego samego, co i my, dalekiego domu" (t. j. z absolutu) i „równie, jak my, szuka straconego ojca". I jakby echo novalisowskiej baśni o Hyacyncie, który po wędrówce długiej pada w objęcia Różyczki (Rosenblüt), brzmią słowa o tej „milczącej siostrze" ducha: „Kiedyż usta ducha naszego spoczną w pełni na jej niewieścich ustach? Ach, w tym świętym uścisku, w tej chwili pojednania nad dziećmi szukającemi objawi się i Ojciec" [1]).

Ale panteizmu we właściwem znaczeniu nie myślał poeta wyznawać; obcy był mu i nadal „Bóg starych Indyan i współczesnych mędrców", który jest „wszystkiem wszędzie, nigdzie sobą samym" [2]). A jeśli zbliżył się do schellingianizmu, to dlatego tylko, że złączyć zdołał z ideami Schellinga to, co stanowiło treść najcenniejszą jego wiary — i dzięki temu mógł oparcie i pociechę znaleść w nowej konstrukcyi myślowej.

Rozwój myśli przyspieszyła może, a przynajmniej pobudziła do jej sformułowania ta okoliczność, że nie tylko

---

Ale tekst, znany obecnie, jest późniejszem, ponownem opracowaniem. Świadczy o tem wpływ Jeana Paula i wzmianka, że czas osłabia miłość najsilniejszą (Wyd. jubil. IV, 177–179) — widoczna aluzya do uczuć względem pani Bobrowej w okresie późniejszym zanikającej powoli miłości. Niemniej ważną wskazówkę daje ustęp o przyrodzie, który mógł co najwcześniej powstać w drugiej połowie r. 1836. Oba odpisy, w których dochował się „Herburt" (por. Wyd. jubil. IV, 393) mają przy tytule datę 1837 — rok ten uważać więc można za niewątpliwą datę powstania utworu. Prof. Czubek słusznie zaznacza, że do „Herburta" odnoszą się słowa poety o „różnych komicznych, humorystycznych zamiarach" w liście do Gaszyńskiego z dnia 5 kwietnia 1837.

[1]) Wyd. jubil. IV, 152.

[2]) Wyd. jubil. IV, 163 („Herburt").

dla siebie pociechy szukał, ale bardziej jeszcze dla pani Bobrowej.

Z biegiem czasu miłość do cierpiącej, często chorej kobiety, którą w myśl przepowiedni zakonnicy uważał za skazaną na śmierć wczesną [1]), coraz bardziej zmieniała się w głębokie współczucie. Im bardziej czuł się sprawcą jej nieszczęścia, tem goręcej pragnął podać jej kielich pociechy. Że tylko w ideach religijnych szukać mógł pociechy dla pani Bobrowej, o tem wiedział nie tylko na podstawie własnych doświadczeń wewnętrznych, ale także na podstawie znajomości jej duszy. Pani Bobrowa była szczerze religijna; to jednak mogło też stan jej pogorszyć; mogły ją skutkiem tego dręczyć skrupuły, wyrzuty sumienia, świadomość grzechu, lęk przed wiecznem potępieniem. Z drugiej strony zachwianie religijności, w cierpieniu zawsze możliwe, jeszcze gorszym groziło rozstrojem. Nerwowość i wrażliwość pogarszały podwójne niebezpieczeństwo. Jedna tylko zostawała droga, która i pewną się wydawała i zgodną z obowiązkami i zasadami poety: równoczesne umocnienie religijności i takie jej zmodyfikowanie, ażeby była tylko źródłem pociechy, nie powodem udręczeń.

Oddawna działać się starał w tym kierunku. W listach mówił jej o przyszłości nieśmiertelnej [2]), z naciskiem twierdził, że nie sprawiedliwości spodziewamy się od Boga, ale łaski i miłości [3]), a kreśląc w ciemnych barwach wpływ de-

---

[1]) Siostra Agata w neapolitańskim klasztorze zakonnic „Trenta tre“, przepowiadająca przyszłość, na zapytanie Krasińskiego co do ukochanej (na wiosnę 1835) oświadczyła, że umrze ona wkrótce. Wiadomo, że wróżba się nie spełniła, że pani Bobrowa żyła jeszcze lat kilkadziesiąt.

[2]) „Chaîne des êtres prédestinés à d'immortels avenirs“. (Listy Z. Krasińskiego do pani J. Bobrowej, wyd. L. Meyet, Przew. nauk. i lit. 1905, str. 1060 – list z 30 marca 1835).

[3]) „Ce n'est pas sur la Justice de Dieu que nous comptons, mais bien sur la grâce et son amour infini quand nous levons nos yeux vers le ciel“. (Listy do Bobrowej, 11 listop. 1834, str. 966).

prymujący Jezuitów na sędziwą i świątobliwą księżnę Lubomirską, ostrzegał przed takiem pojmowaniem religii, które ją czyni religią strachu, nie religią miłości.

„Bóg miłości i przebaczenia żyje na wysokościach niebios i gotuje nam nadgrodę i kiedyś jak Ojciec nas wszystkich przyciśnie do łona... Niema głębszego i ciemniejszego grobu nad ten, który sama dusza wykopuje pod sobą, kiedy... zacznie bać się Boga, a nie kochać Jego. Bojaźń jest wbrew przeciwną miłości; poniża, zaciera, obraca w popiół, upadla. Miłość zaś podnosi, wolności nie odbiera, owszem każe być niepodległym i w tej niepodległości kochać namiętnie. Czyż można sobie wyobrazić, by Pan kiedyś powitał łaskawie duszę, która rzeknie do Niego: „Panie, lękałam się kar Twoich“... Ta, która powie: „Kochałam Cię, Panie — w miłości Twojej niechaj rozpłyną się moje przestępstwa, bo czułam Ciebie i kochałam Cię, Boże“ — ta ujrzy chwałę i zasiądzie na łonie nieśmiertelności“ [1]).

Tak pisał z początkiem marca 1835 r. Obecnie mógł dzięki ideom nowym dać wpływowi takiemu na religijność ukochanej nową siłę.

Może „Pieśni duchowne“ Novalisa, z cudowną pogodą rozlewające zdrój religijnej pociechy, nasunęły myśl, by napisać modlitwy dla pani Bobrowej — modlitwy, które nie tylko uczyć miały, jak się do Boga zwracać, ale wskazywać, w co wierzyć należy.

Problem pośmiertnej przyszłości, problem nieśmiertelności, dla samego poety mający wagę zasadniczą, musiał przedewszystkiem rozwiązany zostać w „Modlitwach“ [2]).

---

[1]) Listy do Bobrowej, 8 marca 1835, str. 966 – 7.

[2]) I prof. Kallenbach i prof. Czubek rok 1837 uważają za datę powstania „Modlitw“. Tę datę przyjąć można niemal z pewnością. „Terminus a quo“ to jesień r. 1836, bo wtedy dopiero możliwe było pogodzenie się z panteizmem. Na podstawie dzienniczka poety da się oznaczyć „terminus ad quem“: 23 maja 1838 wspomina o „książce, którą

Od panteizmu odstręczyło poetę początkowo to głównie, że nieśmiertelności przeczył. Panteizm absolut uznawał za źródło wszystkiego i kres, do którego wszystko wraca. Tylko ostatnie z tych dwu twierdzeń Krasiński odrzucić chciał stanowczo — pierwszego nie atakował nigdy. Gdy zaś pod wpływem rozprawy o wolności nabrał przekonania, że wywodzenie z absolutu nie niszczy samoistności i wolności, wtedy poznał, że immanencya pierwotna w Bogu podnosi właśnie wartość jednostki i dzięki temu stać się może rękojmią przyszłości.

Uwierzył tedy w pierwotną immanencyę człowieka w Bogu i wiarę tę złączył z chrześcijańsko-platońskiem uważaniem nieba za ojczyznę pierwotną, z teoryą anamnezy i preegzystencyi [1]).

„I nieraz myślę“ – tak modlić się miała pani Bobrowa – „żem tu przybyła z daleka – żem Ciebie znała i oglądała w chwale Twojej“ [2]).

„Tyś czuł mnie w Sobie, nim sama zaczęłam czuć siebie i wierzyć Tobie“ [3]).

Ale czy z tej immanencyi da się wywieść nieśmiertelność? Wszak i przyroda źródło ma w Bogu, a mimo to nieśmiertelną nie jest. Tę trudność pokonać można było

---

modlitwami zapełnił“, jako o jednej z pamiątek, pokazywanych przez panią Bobrową. Pismo autografu przypomina listy do ojca z r. 1837. (Por. Wyd. jubil., III, 397). Co do tytułu – wydanie T. Piniego użyło nazwy „Modlitewnik“; prof. Czubek zastąpił ją tytułem „Modlitwy“, który zdaje się być najstosowniejszym.

[1]) Wiarę w preegzystencyę znajdujemy też w liście do Sołtana o śmierci jego córeczki Idalki; mówiąc, że dusze czyste nie potrzebują długiego czyśćca ziemskiego, dodaje: „By podeprzeć wiarę takową, trzeba przypuścić przedziemskie, nieznane dusz onych dzieje“ (Listy II, 56, 5 grud. 1837).

[2]) Dzieła III, 222 (Wyd. jubil. III, 343).

[3]) Dzieła III, 231 (Wyd. jubil. III, 354).

tylko w takim razie, jeśli Bóg jest w inny sposób źródłem bytu człowieka, niż przyrody.

Schelling, w przeciwieństwie do Okena i do konsekwentnego transformizmu — uznawał istotną różność człowieka od przyrody.

Tylko w człowieku ciemna podstawa bytu wzniosła się do jasności; to też wszystko inne ma istnienie swe w owej ciemnej podstawie — on jeden jest w Bogu i wolność ma dzięki temu [1]). Stąd inny stosunek Boga do człowieka: „W nim jedynie Bóg ukochał świat" [2]).

Wprowadził więc Schelling w rozróżnienie człowieka od przyrody pojęcie miłości, naczelną ideę Nowego Testamentu, potężnie głoszoną w listach św. Pawła.

Dla Krasińskiego dzięki Pismu św. pojęcie to oddawna było najważniejszem w określaniu stosunku człowieka do Boga. Na tem więc pojęciu oparł swoje rozwinięcie teoryi immanencyi.

Byt człowieka źródło ma w miłości Bożej. A byt innych stworzeń? Schelling ograniczał je do „ciemnej podstawy", ale ta idea nie przypadała do poglądu Krasińskiego na istotę Boga. Jemu nasuwało się koniecznością romantycznego myślenia inne źródło jako przeciwstawienie miłości: mądrość; mądrość decyduje o logice, konieczności — więc jeśli z mądrości tylko płynie przyroda [3]), to może w niej panować jedynie konieczność, to jest ona koniecznym objawem absolutu - Boga bez samoistnej wartości i bez samowiedzy.

---

[1]) „Untersuchungen über die menschl. Freiheit", 411.

[2]) L. c. 363.

[3]) Warto zaznaczyć, że ci dwaj pisarze, którzy także mogli wpłynąć na uwydatnienie pojęcia miłości — Jean Paul i Novalis — nigdyby się nie byli zgodzili na wyłączenie przyrody z pod jej władzy. I sam Krasiński nawet skłaniał się w „Herburcie" do silnego uwydatnienia współistotności człowieka i przyrody (Wyd. jubil. IV, 152).

Człowieka Bóg ukochał. Jeśli go ukochał, to widocznie posiada człowiek wartość samoistną, jest dla Boga samego czemś cennem. A jeśli jest czemś cennem, tedy Bóg miłujący chcieć musi, by ta wartość trwała zawsze, nie znikła nigdy. Jako utworzony przez miłość, człowiek musi być nieśmiertelny, tak jak wolny być musi.

„Gwiazdy i ślepe skały i martwe siły natury poczęły się w rozumie Twoim — w konieczności mądrości Twojej — ale ja poczęłam się w sercu Twojem...“ [1])

„Mnie dałeś być przez siebie samą, na podobieństwo Twoje — mnie ukochałeś sercem Twojem — nie chciałeś, bym żyła bez wiedzy, że żyję...

„...Poczuwam się, że jestem częścią Twoją i sobą zarazem.

„Żeś mnie wyrwał z Siebie, jako kwiat wyrwałeś, ale żeś mi dał życie i kształt własny na wieki.

„Umrzeć nie mogę — przemienię się, przeobrażę się“ [2]).

„Od chwili, w której wyszłam z Ciebie, nieśmiertelna jestem“ [3]).

Na tem się nie kończy wyznanie wiary najważniejszej:

„Od chwili, w której wyszłam z Ciebie, nieśmiertelna jestem, zbawiona jestem“ [3]).

Jeśli z miłości Bożej powstał człowiek, jeśli do bytu powołany jest, jako wartość samoistna, to — zdaniem poety — nie na to dana mu nieśmiertelność, by stała się zniszczeniem wartości. Równie koniecznie, jak nieśmiertelność, wynika z immanencyi człowieka w Bogu jako źródle kochającem — ostateczne zbawienie.

---

[1]) Dzieła III, 223. (Wyd. jubil. III, 344).

[2]) Dzieła III, 223 — por. słowa Pawła św.: „My wszyscy nie umrzemy, ale wszyscy zostaniemy przemienieni“ (Kor. I, 12).

[3]) Dzieła III, 232 (Wyd. jubil. III, 355).

To była myśl, którą chciał ze szczególną siłą wrazić w dręczoną niepokojami i skrupułami duszę Bobrowej. W liście z r. 1835 przestrzegał ją przed bojaźnią kar Bożych.

„W miłości Twojej niechaj będzie otucha moja — nie bojaźń w przemocy Twojej“ [1]).

Taką bojaźń przedstawiał poeta wprost jako bluźnierstwo:

„Tyś stworzył męczenników, idących wśród prób ku chwale Twojej.

„Aleś potępionych nie pomyślał nigdy.

„Ale tam, gdzie Ty panujesz, niema wiekuistej męki...

„Kiedy marzę o płomieniach piekieł, ja bluźnię Tobie; kiedy od Twego lica, od niebios Twoich, lękam się, bym nie poszła na wygnanie wieczne: ja bluźnię Tobie.

„Wtedy ja książęciu świata — ja duchowi złego hołd składam, o daruj mi, Panie!“ [2])

W tem odrzuceniu wieczności złego i potępienia zgadzał się Krasiński nie tylko z Schellingiem [3]), ale wogóle z duchem czasu. Origenesowa myśl o ostatecznem zbawieniu wszystkich szerzyła się coraz bardziej. W poezyi nieśmiałem przeczuciem uczynił ją Klopstock, z optymistyczną religijnością głosił ją Novalis, odrzucając dawną religię strachu [4]). Tegner dobywał ją z pesymistycznej mitologii skandynawskiej, wkładając w usta kapłana zapowiedź, że po

---

[1]) Dzieła III, 223. (Wyd. jubil. III, 344).

[2]) Dzieła III, 230 (Wyd. jubil. III, 352—353).

[3]) „Das Ende der Offenbarung ist die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität“ (Unters. üb. d. Freiheit“ 405).

[4]) „Ein alter schwerer Wahn von Sünde
War fest an unser Herz gebannt;
Wir irrten in der Nacht wie Blinde,
Von Reu und Lust zugleich entbrannt.
Ein jedes Werk schien uns Verbrechen,
Der Mensch ein Götterfeind zu sein,

zmierzchu bogów, po Ragnarök, zniknie zło i wiecznie będzie panował bóg dobra i miłości, Balder [1]). We filozofii dochodziły do niego ewolucyjne, panteistyczne i humanitarne teorye. Herder zapowiadał zwycięstwo dobrego; Ballanche nie wierzył w kary wieczne, jak nie wierzył w nie Jean Paul; system Hegla domagał się ostatecznego zupełnego tryumfu tego, co rozumne i dobre; w myśl tego i Cousin złemu odmawiał trwałości [2]) i niemieccy hegliści nie uznawali wieczności piekła [3]), którą wreszcie szczególnie silnie

---

Und schien der Himmel uns zu sprechen
So sprach er nur von Tod und Pein.
. . . . . . . . . . . . . . . . .
Nun sahn wir erst den Himmel offen,
Als unser altes Vaterland.
Wir konnten glauben nun und hoffen
Und fühlten uns mit Gott verwandt" (Geistliche Lieder I).

[1]) Frithjofs-Saga, pieśń 24.

[2]) Zdanie jego tem bardziej przytoczyć należy, że wiele w niem podobieństwa z poglądem na „wiecznie pobitego" szatana, wyrażonym w liście do Gaszyńskiego o Masinissie. W drugim tomie „Kursu filozofii", w lekcyi pierwszej (str. 34—35) powiada Cousin: „Au bien seul ont été données la constance, la perpetuité, la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existance; à peine consommé, il se dissipe à l'instant dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtiments du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui qui lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un autre encore, éclatant et manifeste, savoir: l'impuissance". Krasiński, wyjaśniając w liście z 6 czerwca 1837 Masinissę, bliższy jest Cousinowi niż Schellingowi; bo Schelling obok negatywności uznawał też w całej pełni pozytywność złego (właśnie w „Unters. üb. d. Freiheit").

[3]) Ciekawa jest pod tym względem uwaga Bayrhoffera, skierowana przeciw Henrykowi Leo (o którym w następnym rozdz. będzie mowa): „Ich werde die Menschen nur in die Hölle werfen, um sie zur Sittlichkeit und christlicher Liebe zu befreien, werde aber die Hölle der Herrn Leo, mag er selbst sie noch so sehr als die Hölle Jesu Christi auslegen,

zaatakował francuski mistyk, Jan Reynaud [1]).

Przyszłością duszy jest tedy szczęście wieczne, jest zjednoczenie się z Bogiem bez zatraty osobistości, jest przebóstwienie wszystkiego, zgodne z proroctwem św. Pawła [2]).

„Ja i oni (=ukochani), i Ty w nas, i my w Tobie na wieki wieków" [3]).

„I w Duchu Twoim Duch mój będzie na wieki wieków w miłości miłości [4]).

Nic bowiem trwale nie zdoła oddzielić duszy od Boga:

„Któż mnie zdoła oderwać od Ciebie? — Kto między nami nicość wydrąży? — Kto uczyni, bym już nie była myślą Twoją, bym nie wróciła do Ciebie?" [5])

Brzmi to jak echo potężnych słów apostoła narodów:

„Któż tedy nas odłączy od miłości Chrystusowej?

„Abowiem pewienem, iż ani śmierć, ani żywot, ani aniołowie, ani księstwa, ani mocarstwa, ani teraźniejsze rzeczy, ani przyszłe, ani moc —

---

für eine Vorstellung der Herrn Leo halten" (Hallische Jahrbücher 1838, str. 1878).

[1]) W dziele „Terre et ciel" (1854). — Także Danielewicz dzielił pogląd taki: „Złego niema w wieczności" („O woli", Bibl. Warsz. 1843, IV, 519).

[2]) „Lecz gdy mu (=Synowi) wszytko poddano będzie, tedy i sam Syn będzie poddan temu, który mu poddał wszytko, aby Bóg był wszytko we wszytkich". (I Kor. XV, 28) — Listy św. Pawła należy uważać za bardzo ważne źródło Krasińskiego. Krasiński Pismo św. czytał często, miał przy sobie Biblię polską i angielską. Listy apostoła narodów znał szczególnie dobrze. Cytat z nich po raz pierwszy znajduje się w liście do Reeve'a z 10 lipca 1835. (Correspondance II, 93); potem często motta z nich bierze do wielkich utworów filozoficznych. Dla oceny tego wpływu ważny jest list do Jaroszyńskiego z opisem snu o częściach ciała, jako symbolu rozwoju ducha; swem obrazowaniem przypomina on ustęp z listu do Koryntyan o członkach ciała, będącego symbolem Kościoła.

[3]) Dzieła III, 232. (Wyd. jubil. III, 356).

[4]) Dzieła III, 225. (Wyd. jubil. III, 347).

[5]) Dzieła III, 231. (Wyd. jubil. III, 355).

„Ani wysokość, ani głębokość, ani insze stworzenie, nie będzie nas mogło odłączyć od miłości Bożej“ [1]).

Tenże Paweł św. kazał przyszłości pełnej chwały także dla ciał oczekiwać; bo „jeśli jest ciało cielesne, jest i duchowe“ [2]). Utwierdzić mógł istniejącą od lat kilku w poecie skłonność do rehabilitacyi materyi. Zgodnie z Pawłem, Chrystusowi przypisuje tę rehabilitacyę:

„Przybrałeś ją (= materyę) za córę Swoją i ona nieśmiertelną stała się w obliczu Ojca Twego“ [3]).

„...Przez Ciebie zbawione, unieśmiertelnione ciała“ [3]).

Miłującym, wierzącym, cierpiącym przebaczone będzie wszystko: „Tym tylko, którzy nic nie kochali, w nic nie wierzyli [4]), nic nie wycierpieli, nie zdołałeś przebaczyć“ [5]).

Odzywa się w tych słowach filozof cierpienia; bo też filozofia ta i w obecnym systemie myśli zajęła miejsce ważne. Właśnie dlatego, że dusza wyszła z Boga i do Boga dąży, cierpieć musi na ziemi [6]). Nie jest złem to cierpienie — ale może ono złe zrodzić.

W listach z r. 1835 bał się najbardziej odrętwienia, jako skutku bolów. Taka bowiem niemoc duchowa wieść może aż do unicestwienia [7]); modlił się więc przedewszystkiem, by letarg serca i duszy daleki był od ukochanej [8]). O to samo jej się modlić każe:

„Nie daj mi zasnąć — nie daj mi znędznieć przed smutkami — nie daj, bym przystała na śmierć serca“ [9]).

---

[1]) List pierwszy do Rzymian, VIII, 35, 38—39.
[2]) List pierwszy do Kor, XV, 44.
[3]) Dzieła III, 238. (Wyd. jubil. III, 364).
[4]) Przypomina to sąd nad Henrykiem w „Nieboskiej“.
[5]) Dzieła III, 235. (Wyd. jubil. III, 359).
[6]) Dzieła III, 223. (Wyd. jubil. III, 344).
[7]) Listy do Bobrowej, str. 1060, 30 marca 1835.
[8]) Listy do Bobrowej, str. 1064, 21 kwiet. 1835.
[9]) Dzieła III, 224. (Wyd. jubil. III, 346).

O ile do odrętwienia nie powiedzie, jest cierpienie przejściem koniecznem — a równie koniecznem przejściem jest śmierć. „Kto zmaga się z światem, zginąć musi w czasie—by żyć w wieczności“ [1]. „Kto chce żyć i być duchem na ziemi, wprzód winien zniknąć z niej ciałem“ [2].

To myśl Ewangelii i Pawła św.: „Co ty siejesz, nie bywa ożywione, jeśli pierwej nie obumrze“ [3]. To również myśl Novalisa. „Życie jest gwoli śmierci“—mówił we „Fragmentach“; w „Henryku von Ofterdingen“ zaś zjawia się bohaterowi po śmierci narzeczonej Cyana, a gdy on, zdziwiony jej tajemniczemi słowami, pyta ją, czy już umarła, Cyana odpowiada: „Czyż inaczej żyćbym mogła?“

Takie jest prawo jednostek i narodów. Błysk mesyanizmu świta w zdaniu: „Dla ludzkości całej codzień męczą się narody i umierają w bolach, rozpaczając“ [4].

Zgodnie z dawnem przekonaniem Chrystus jest pojęty, jako wcielenie tego prawa i jako ten, co wartość nadał cierpieniu:

„Krzyż Twój, to dzieje nasze“...
„Nim Ty umarłeś, śmierć i ból hańbą były.
„Od dnia skonu Twego stały się chwałą i nadzieją“.
„Natchnionych miłością Ty obdarzasz męczeństwem“ [5].

Ale to tylko prawo tego świata—we wieczności „bolu ni złudzeń już nie będzie“ [6]; w tej „nieskończonej rzeczywistości“ jest tylko „szczęście bez granic“ [7].

Przezwyciężył więc poeta dylemat co do wieczności; jak do tego doszedł, w „Modlitwach“ nie wyjaśnia; wytłómaczenie znajduje się w listach.

---

[1]) Dzieła III, 235. (Wyd. jubil. III, 359).
[2]) Dzieła III, 236. (Wyd. jubil. III, 361).
[3]) I Kor. XV, 36.
[4]) Dzieła III, 238. (Wyd. jubil. III, 365).
[5]) Dzieła III, 238—9. (Wyd. jubil. III, 365—366).
[6]) Dzieła III, 240. (Wyd. jubil. III, 366).
[7]) Dzieła III, 225. (Wyd. jubil. III, 347).

Może Novalis z pomocą przyszedł. W jednym z „Fragmentów“ wyraża on się tak o życiu: „Życie jest chorobą ducha, jest czynnością namiętną. Duchowi właściwy jest spokój“.

Krasiński dotąd uważał ciągłą czynność, ciągłe dążenie za istotę życia; teraz — samoistnie czy też pod obcym wpływem — wpada na myśl, że może to jest tylko pewna forma życia, nam jedynie dostępna, stworzona przez warunki życia, przez to, co naszej istocie jest właściwie obce; może bez tych warunków, przy swobodnem rozwinięciu się istoty duszy, inna będzie forma. Jeśli jednak jest to forma przejściowa tylko, to zdaniem Krasińskiego nie jest godna nazwy życia; szuka innej nazwy i znajduje ją: istnienie. Jasno formułuje w liście do Reeve'a czysto Novalisowskie rozwiązanie dylematu:

„Żyjemy tylko na to, by umrzeć [1]... Śmierć jest to życie w sobie, życie jest to życie zewnątrz siebie. Nie można żyć w sobie inaczej, jak tylko w tym razie, jeśli się osiągnie pełnię ducha, spokój [2]... Żyć bez istnienia znaczy być umarłym, a istnieć z ułamkiem życia znaczy być jeszcze na tym świecie“ [3])

Na tem rozwiązaniu nie poprzestał — niebawem złączył je z myślą o dalszym trudzie, o dalszem dążeniu; lecz to już było dziełem okresu późniejszego.

Wyjaśniając stosunek człowieka do Boga i przyszłość pośmiertną, dotknął też poeta dogmatu Trójcy. Uczynił to tylko ubocznie, w sposób mało oryginalny i świadczący, że

---

[1]) Por. zdanie Novalisa: „Das Leben ist um des Todes willen“.

[2]) Por. zdanie Novalisa: „Dem Geiste ist Ruhe eigentümlich“.

[3]) „Nous ne vivons que pour mourir... La mort c'est vivre en soi: la vie, c'est vivre hors de soi. On ne peut vivre en soi que quand on a atteint la plénitude de l'esprit, le repos... V i v r e sans ê t r e, c'est être mort, et être avec une fraction de v i e, c'est être encore dans ce monde“. (Correspondance II, 121, 30 kwiet. 1837).

w spekulacyi metafizycznej stawiał dopiero pierwsze kroki; mimo pewnych różnic istotnych są w nich przecież zarodki „Traktatu o Trójcy“.

Słowa Ewangelii, iż „Ojca nikt nie widział“, stają się podstawą dla odróżnienia Ojca od Syna, jako objawiającego się, jako złączonego ze światem — stanowisko to w dziejach dogmatu nie nowe.

„On nieskończony, On niewidomy — przez Ciebie tylko dochodzim do Niego — Tyś światem — On myślą świata“ [1]). Ostatniego z tych zdań nie byłby Krasiński później powtórzył.

Z dogmatycznem pojęciem Chrystusa jako Słowa przedwiecznego łączy się nieśmiało, ledwie dostrzegalnie inne pojęcie, nasunięte przez oswojenie się z poglądem Straussa, upatrujące w Chrystusie wznoszenie się ku Bogu, stawanie się Bogiem — pojęcie, które będzie tkwiło w chrystologii poety mimo wiary w dogmat. Oto co mówi poeta o męce Chrystusa: „Nie wiedzieli, że w tej chwili stajesz się Bogiem na wieki“ [2]).

Duch św. zgodnie z teologiczną tradycyą pojęty jako jedność i miłość. „A Duch, co wiąże Ciebie i Jego, a Jedność Wasza bez końca, jest miłością miłości — jest wiecznością wieczności — jest Bogiem“ [3]). „Spuść na mnie Ducha Świętego. Tego Ducha, co łączy Cię [4]) z Synem Twoim — tego Ducha, którego nieskończoność wciela się w skończoność“ [5]) (t. zn. który świat skończony uduchowia).

Ważniejsze i płodniejsze jest inne określenie. Dla Krasińskiego coraz bardziej — zgodnie z filozofią Schellinga —

[1]) Dzieła III, 238. (Wyd. jubil. III, 364).

[2]) Dzieła III, 236. (Wyd. jubil. III, 361).

[3]) Dzieła III, 238. (Wyd. jubil. III, 364).

[4]) W wydaniach „się“, co polega niewątpliwie na niedokładnem odczytaniu autografu.

[5]) Dzieła III, 224. (Wyd. jubil. III, 346).

pojęciem najwyższem stawało się życie. Skoro więc Duch św. jest niejako pierwiastkiem najwyższym Trójcy, skoro jest tem, co wiąże nieskończoność i skończoność, a więc Schellingowskim „łącznikiem" („copula") [1]), w którym Schelling upatrywał to, co najwyższe i co zarazem jest istotą życia, jako identyczności nieskończonego i skończonego — przeto nazywa Go poeta życiem.

„Obiecałeś pocieszyciela, Ducha świętości, Ducha, który nieustannie krąży między Tobą a Ojcem, który spaja Ciebie z Nim na zawsze — życie.

„...zesłałeś pocieszyciela wiernym Twoim — podwoiłeś ich życie. — Związałeś ściślej ich myśl z ich ciałem" [2]).

Rodzi się nowe pojęcie ducha. Na podobieństwo Trójcy świętej życie ludzkie zostaje wytłómaczone:

„I ten Duch święty w nas jest, o Panie.

„Bo my ni ciałem ni Duchem czystym: my zgodą ciała i Ducha" [2]).

Znowu jest to pojęcie Novalisowskie. „Osoba jest harmonią", — mówi Novalis — „nie mieszaniną, nie ruchem, nie substancyą, jak dusza; duch i osoba to jedno" [3]).

Za skarb wielki uważał poeta idee, któremi natchnąć chciał panią Bobrową, a które złożył w „Modlitwach"; pożegnawszy ją, by rozłączyć się na zawsze, niepokoił się myślą, że odrzuci ona idee niewiernego kochanka. „Gdybym choć marzyć mógł" — pisał — „...choć przypuszczać... że ona uwierzyła światom ducha, które jej objawić pragnąłem: — ale nie... ona w goryczy serca zaprzecza moim myślom dlatego, że moje czyny im dorównać nie mogły" [4]).

---

[1]) „Dies Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht". (Von der Weltseele, Werke I Abt. Bd. II, 364).

[2]) Dzieła III, 237. (Wyd. jubil. III, 363).

[3]) „Eine Person ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Bewegung, keine Substanz, wie die Seele: Geist und Person sind Eins". (Fragmente).

[4]) W liście do E. Jaroszyńskiego z 29 grud. 1838.

W „Modlitwach", pierwszym wytworze nowego okresu myśli filozoficznej, wrócił temat młodzieńczych rozmyślań genewskich, przysłonięty potem przewagą problemów społecznych i narodowych — zagadnienie życia pośmiertnego. I wróciła też forma dawna — nie w postacie i wypadki wcieliła się myśl, ale bezpośredni wyraz znalazły przepojone uczuciem refleksye, jak niegdyś we fragmencie „Écrit la nuit". Tylko znacznie dalej posunęło się tu przetworzenie artystyczne i wzmógł się liryzm dzięki samemu typowi modlitwy.

Jest to liryka myśli o różnym poziomie i różnej kompozycyi. Najmniej samodzielna, gdy stosuje się do narzuconego schematu obrazów i wypadków — do toku mszy — w „Modlitwie podczas mszy" najmniej też okazuje jedności wewnętrznej i szczerego polotu lirycznego mimo bogactwa zdań pięknych, wiążących się niemal w system pełny. Zyskuje artystyczna budowa, gdy tok myśli rozwija się swobodnie: luźne myśli na dany temat, stanowiące „Modlitwę za umarłych", waryanty jednej przewodniej myśli przy pewnej sztuczności poszukiwania obrazów w dziwnej trochę „Modlitwie żeby umrzeć młodą" lub nawet w „Modlitwie za dzieci" i waryanty z finałem uzasadniającym w „Litanii" nie zdobywają się mimo to na siłę istotną. Ma ją jednak „Modlitwa po przebudzeniu się w nocy" ze swym splotem uczuć, myśli, obrazów, ma ją „Modlitwa do Najświętszej Panny", w której dokoła obrazu Matki Bolesnej pod krzyżem snuje się szereg myśli i obrazów pokrewnych, nie wiążąc się w całość postępową, lecz raczej w całość linii równoległych, nawzajem się wzmacniających, niekiedy bardzo wyrazistych. Jeszcze doskonalszy typ odrębnej liryki myślowej przedstawia „Modlitwa za siebie", najbogatsza również w idee filozoficzne. Kompozycya jej polega na braku spoistego zamknięcia, na możności snucia w nieskończoność, które właśnie cechuje marzycielskie, silnie uczuciem prze-

pojone rozmyślanie, nie stawiające sobie celu z góry, ale idące dalej, coraz dalej, bez określonych granic w kierunku ideowych i uczuciowych asocyacyi. Pod władzą panującego, podniecającego nastroju wyłania się i wyraża myśl, która w jego uświadamianiu wybija się na plan pierwszy. Ten wyraz jest całością skończoną — ale z chwilą, gdy zostaje wypowiedziany, już się wydaje niewystarczającym — więc nowy wyraz, nowy obraz równie skończony się przyłącza; albo znowu wyłania się z mroków nastroju nowy pierwiastek — i ten domaga się wypowiedzenia. Tak się tworzy utwór, który jest całością bez ciągłości, bez płynności, w którym obok zdań wypowiedzianych rolę istotną spełniają ustawicznie przerwy, pauzy muzyczne; w każdem niemal miejscu mógłby się skończyć; to, co następuje, dopełnia treść poprzednią, ale treść nie wymaga sama przez się dalszego ciągu. Jest w tem czasem charakter trudu, jest piętno niezamierzonego, koniecznego dobywania się myśli. Stąd nadaje się ten typ do lirycznego wyrażania idei, ale nadużyć go łatwo i nużącym uczynić.

„Modlitwa w chwili zwątpienia" — filozoficznie dorównująca poprzedniej — typ jej wiąże z obrazową analizą psychologiczną i element dysonansowy wprowadza we formie pytań dręczących.

Styl i rytmika zdań częścią paralelizm psalmów naśladuje, częścią modlitwy kościelne z ich budową antyfoniczną. Skupianie uczucia w rozrzucone zdania krótkie i proste podnosi muzykalną wartość.

Czy to trudnościami zrażony, czy wiedziony trafnym instynktem, nie kusił się tu poeta o formę wierszową, chociaż już jej zaczął używać w utworach, przeznaczonych dla pani Bobrowej [1]). Jak w poprzednich wielkich kreacyach, poprzestał na prozie rytmicznej, kształtując ją w sposób nowy.

---

[1]) Z r. 1835 pochodzi pierwotna redakcya wiersza, umieszczonego potem jako motto „Pokusy", i „Czy pomnisz jeszcze na dożów kanale"

Czuł, że to forma dla niego najodpowiedniejsza — i przychodziło mu na myśl, czy jej wykształcenie nie jest właśnie zadaniem jego artystycznej pracy.

„Wszystko, co wielkie i piękne, musi wprzód w sobie rozwiązać przytrudną zagadkę powiązania dwóch sprzeczności. To, co je łączy, zowie się w naszej religii Duchem świętym. Myśl i materya duchem połączone, skończoność i nieskończoność wszędzie w stworzeniu i w nas samych występuje razem. To stanowi piękność świata: bo piękność jestże czem innem, jak odbiciem się nieskończoności na licu skończonem... Taksamo proza i wiersz gdy spłyną w jedno, będzie wielka mowa ludzka... Może jedyna zasługa autora naszego (— t. j. samego Krasińskiego —) będzie wskazać innym, szczęśliwszym, że to stać się musi i może" [1]).

Tkwiący w „Modlitwach", w określeniu Trójcy św. i człowieka, schemat filozoficzny dwu sprzeczności i ich pogodzenia — schemat tezy, antytezy i syntezy, podstawa przyszłych konstrukcyi, po raz pierwszy zostaje jasno wyrażony w przytoczonym ustępie, pisanym w kwietniu 1837. Stosuje go Krasiński do poezyi i pogląd na nią przejmuje z filozofii Schellinga, który sztukę uważał za objaw szczytowy, za najpełniejsze zrealizowanie identyczności nieskończonego i skończonego. „Nieskończoność, przedstawiona we formie skończonej, jest pięknością" [2]) — twierdził Schelling, a Krasiński

---

(co do daty por. Kallenbach l. c. II, 439), z r. 1836 „O biedna", „Jeśli mi kiedy...", „Mogłem być z tobą", „Chciałbym anioła widzieć", z r. 1838 „Dla ciebiem wszystko" i „Jak kawał lodu". Poeta czuł, że wiersz mu idzie oporem. Skarżył się też w r. 1836:

Bóg mi odmówił tej anielskiej miary,
Bez której ludziom nie zda się poeta.

[1]) Listy do Gaszyńskiego, I, 108 - 109, 30 kwiet. 1837.

[2]) „Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit" (System des transcendentalen Idealismus, VI, § 2.

powtarzał: „Piękność jest odbiciem się nieskończoności na licu skończonem".

Filozofia, która o rok wcześniej wydawała się wrogiem poezyi i piękna, dała nową podstawę dla określenia ich wartości. Nie był to fakt bez znaczenia dla zacieśnienia węzłów, łączących poetę z nową towarzyszką duchową. I silnie wpłynęła na dalszy tok rozwoju okoliczność, że największego systematyka idealizmu poznał i uwielbił przedewszystkiem w dziele, które wartości i ocenie sztuki dawało filozoficzne podwaliny, odpowiadające zupełnie dążnościom Krasińskiego. Niebawem za najwyższe twory duchowe, najwięcej dające ukojenia i najwięcej głębi myślowej, uznał „Estetykę" Hegla [1]) i Novalisa [2]).

„Estetyka" Hegla była koroną wielkiej umysłowej pracy, przez którą Niemcy w w. XVIII i XIX stworzyli tę naukę nową i uczynili częścią filozofii. Obok wykładów o historyi jest ona dziełem, najmniej dotkniętem przez zawiłość dyalektyki Hegla i odrębność jego języka — stąd też dla ogółu najprzystępniejszem i dziś jeszcze zmuszającem nieuprzedzonego czytelnika do szczerego podziwu. Potężny myśliciel, w którego systematycznym umyśle zgromadził się ogrom wiedzy, zdumiewającej równie swą rozległością i wszechstronnością, jak gruntownością, który ustrój państwa chińskiego znał tak samo dokładnie, jak holenderskie malarstwo rodzajowe, kodeksem rzymskim zajmował się z równą usilnością, jak umurusanymi ulicznikami Murilla — ujął nie tylko całość rozwoju sztuki w kształt, mimo jednostronności stanowiska, zgodny z istotą jej dziejów i obmyślany z genialną siłą i prostotą, ale w analizie pojęcia piękna i w charaktery-

---

[1]) Hegel: Vorlesungen über die Aesthetik, hsg. von H. G. Hotho 1836-8. (Werke, Bd. X, Abt. 1-3).

[2]) „Estetykę" i Novalisa poleca Gaszyńskiemu w liście z 14 maja 1838, zawierającym pierwszą wzmiankę o dziełach Hegla. Sąd przytoczony opiera się na liście do Jaroszyńskiego z d. 16 lipca 1839.

styce epok i dzieł dał sądy, zapomniane wprawdzie, we wartości swej jednak trwałe. Na pozór suchy, scholastyczny, racyonalistyczny, dał dowód, jak rozumiał i jak odczuwał sztukę w całej nieprzebranej rozmaitości jej objawów.

Jakkolwiek sądził — i sądził nie bezpodstawnie — że sztuka nie jest w epoce obecnej wystarczającym najwyższym objawem ducha [1]), przyznawał jej wartość ogromną. Stawiał ją obok religii i filozofii, w czem Krasiński zawsze odtąd iść za nim będzie. „Państwo sztuki pięknej jest państwem ducha absolutnego... Z tego wynika jasno, że z religią i filozofią znajduje się na jednym poziomie.“ [2]).

Przyznawał sztuce wyższość nad naturą: „Piękno sztuki wyżej stoi niż piękno natury. Bo piękno sztuki jest pięknem z ducha zrodzonem i odrodzonem“ [3]). W niej się Bóg objawia bardziej, niż w naturze, bo „Bóg jest duchem, a tylko w człowieku ma medyum, przez które Bóstwo przechodzi, formę świadomego i czynnie się wytwarzającego ducha“ [4]). Nie pozór daje sztuka, jak sądzą niektórzy fałszywie; ona ma właśnie więcej rzeczywistości, niż świat zewnętrzny. Wypowiadał Hegel zdanie, które z uznaniem i zachwytem czytać musiał autor „Irydiona“ i przyswoić sobie na zawsze: „Pozór i złudę tego lichego, znikomego świata zdejmuje sztuka z prawdziwej treści zjawisk i daje im wyższą, z ducha zrodzoną rzeczywistość“ [5]). Bo sztuka nie jest kopią natury; ona jest wcieleniem i zindywidualizowaniem tego, co według Hegla

[1]) „Ist der vollkommene Inhalt vollkommen in Kunstprodukten hervorgetreten, so wendet sich der weiterblickende Geist von dieser Objektivität in sein Inneres zurück und stösst es von sich fort. Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen, dass die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein“.

[2]) Cz. I, Idee des Kunstschönen.

[3]) Wstęp I.

[4]) Wstęp I.

[5]) Wstęp I.

jedynie rzeczywiste na prawdę — idei [1]). Wolność i nieskończoność w niej panuje — i stąd wzniesiona jest nad względność skończonego świata [2]).

Sposób wcielenia rzeczywistości istotnej, idei, uczynił Hegel podstawą podziału dziejów sztuki. Z początku z trudem szuka idea kształtu — kształt nie odpowiada jej jeszcze, tylko ją zaznacza; stąd często ogromem rozmiarów niedostateczność swą pokryć usiłuje — to sztuka symboliczna. Potem kształt się tak wydoskonala, że następuje zupełna zgodność idei i formy — klasycyzm. Ale nie ustaje duch w rozwoju — wyżej się wspina i dochodzi do stopni, którym już kształt sprostać całkowicie nie może; początkowo kształt nie dorastał do idei — teraz znów idea go przerasta; powstaje sztuka romantyczna.

Krasińskiemu „Estetyka" Hegla nie tylko istotę sztuki filozoficznie rozjaśniała. W niej najjaśniej, najszlachetniej odbiła się idealność systemu Hegla, jego wzbicie się nad zmienność, przypadkowość, niepełność bytu obecnego. Krasiński z innych dzieł Hegla czerpał bliższą znajomość systemu — i w nich też spotkał potem pierwiastki, których przezwyciężenie uznał za konieczne. „Estetyka" wskazała mu we formie najczystszej i najprostszej nowe pojęcie rzeczywistości, tworząc przez to epokę w jego rozwoju, i dała mu sformułowanie ideału które zachował poeta na zawsze.

---

[1]) „Die Idee als das Kunstschöne ist die Idee mit der näheren Bestimmung, wesentlich individuelle Wirklichkeit zu sein, so wie eine individuelle Gestaltung der Wirklichkeit mit der Bestimmung, in sich wesentlich die Idee erscheinen zu lassen. Hiernach ist schon die Forderung ausgesprochen, dass die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seien". — Jak Hegel pojmował rzeczywistość, o tem będzie mowa w następnym rozdziale.

[2]) „Durch die Freiheit und Unendlichkeit... ist das Gebiet des Schönen der Relativität endlicher Verhältnisse entrissen und in das absolute Reich der Idee und Wahrheit emporgetragen". (Wstęp).

„Duch ludzki jako taki, w istocie swej i swem pojęciu jest duchem prawdziwym i każda jednostka ma przez to jako człowiek to nieskończone przeznaczenie i znaczenie, że jest celem Boga i z Bogiem w jedności. Taksamo jednak płynie stąd dla człowieka postulat, temu pojęciu swej istoty dać rzeczywistość t. zn. zjednoczenie z Bogiem postawić sobie za cel istnienia i cel ten osiągnąć. Jeśli to przeznaczenie spełni, to jest w sobie duchem wolnym nieskończonym" [1]).

A Krasiński, romantyczno-filozoficzny wyraz „duch", z Hegla, Schellinga i Novalisa, a przytem i z Pawła św. przejęty [2]), biorąc za hasło swej drogi dalszej, tak jak wyraz „serce" hasłem „Nieboskiej" uczynił — pisał Gaszyńskiemu 14 maja 1838: „Kiedy miną te pozorne widziadła, nazwane światem i naturą, staniem się w Duchu, Duchem wolnym i nieskończonym".

---

[1]) „... Dass der Menschengeist an sich, dem Begriff und Wesen nach, wahrhafter Geist ist, und jedes einzelne Subjekt dadurch als Mensch die unendliche Bestimmung und Wichtigkeit hat, ein Zweck Gottes und mit Gott in Einheit zu sein. Ebenso sehr aber ergeht deshalb an den Menschen die Forderung, diesem seinen Begriff, welcher zunächst nur ein blosses Ansich ist, Wirklichkeit zu geben, d. h., die Einigung mit Gott als Ziel seines Daseins zu setzen und zu erreichen. Hat er diese seine Bestimmung erfüllt, so ist er in sich freier unendliches Geist". (II Teil 3 Abt. I Kap.).

[2]) Wyraz „duch" ma w dziejach romantyzmu ogromne znaczenie. Jego wielkie rozpowszechnienie się jest dziełem romantyków niemieckich z „Athenäum" i dopiero dzięki nim zyskał on taką wagę w idealizmie niemieckim. Kant używał słowa „Geist" tylko wyjątkowo — w znaczeniu pozytywnem jedynie w estetyce. O znaczeniu wyrazu tego w dalszej twórczości Krasińskiego będzie jeszcze mowa. Do r. 1838 nie nabrał ten wyraz specyficznego znaczenia. Występuje on oczywiście zgodnie z ogólną tradycyą stale na oznaczenie istot niemateryalnych — a więc czy to „duchów" jako zmarłych czy jako potęg wyższych. Obok tego pojawia się jako poetyczny synonim duszy, tak że początkowo różnica między „duch" a „dusza" jest natury stylistycznej. Po raz pierwszy w tem zna-

Zakończenie „Estetyki“ Hegla wskazywało teren wielki, na którym poznawać należało dążenie ku temu ideałowi. „Prawda“ — mówił Hegel — „nie wyczerpuje się w historyi naturalnej, lecz objawia się w dziejach powszechnych [1])“.

W tym ostatnim kierunku wpływ Hegla zaważył potężnie, bo chociaż filozofia przyrody nie przeszła bez śladu przez umysł Krasińskiego, choć mu w „Herburcie“ podsuwała myśli o związku ducha z naturą, o wspólnem pocho-

---

czeniu znajdujemy go w rozdz. XIV. „Władysława Hermana“, gdzie Mestwin mówi o swoim „duchu śmiałym“ Nadto w „Masławie“ jest zwrot „cieszył się w duchu“. W „Nieboskiej“ dopatrzyć się można oznaczenia tym wyrazem tego, co najistotniejszą treścią duszy: „Zdala od tajemnic, które za krańcami twoich myśli odbywają się teraz w głębi ducha mojego“. (Dzieła I, 56.). Dopiero w „Irydionie“ przeciwstawienie chrześcijaństwa pogaństwu kazało użyć terminu „duch“ dla określenia stanowiska wyższego, przeciwnego cielesności, zgodnie z terminologią Pawła św. („Lecz wy nie jesteście w ciele, ale w duchu“. I Rzym VIII, 9.). Wiktor mówi o „pokorze i miłości Ducha“ (Dzieła I, 132.), wyrzuca Irydionowi: „Napróżno tłumaczyłem ci świat ducha“ (134). Ale „dusza“ i „duch“ bynajmniej nie są jeszcze wyróżnione; dowodem używanie tych dwu określeń *promiscue* w scenie ostatniej: „Odejdź — ni tobie ni Bogu żadnemu nie oddam d u s z y mojej; na tej skale, patrząc w oczy Romy, umrę, jako żyłem w samotności d u c h a“. — „Przyrzekam d u c h Twój uśpić i wskrzesić“. — „Mnie Rzym, tobie d u s z ę moją“. Nawet w „Modlitwach“ „duch“ nie jest odróżniany od „duszy“: „Bo my ni ciałem ni duchem czystym, lecz zgodą ciała i ducha“. Dopiero począwszy od r. 1838 pod wpływem Hegla i Novalisa kształtuje się nowe pojęcie.

Co do znaczenia i historyi wyrazu tego we filozofii niemieckiej porównać należy H. Dreyera: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. (Berlin 1908. Kantstudien. Ergänzungshefte No 7). Pojęciem ducha u św. Pawła, które jest punktem wyjścia dla całej pneumatologii średniowiecznej i nowożytnej, zajął się Arnal w książce p. t.: La notion de l'esprit. (Paris 1907.).

[1]) „Die Wahrheit, die sich nicht als Naturgeschichte erschöpft, sondern in der Weltgeschichte offenbart“. Oczywiście „historya naturalna“ nie jest tu pojęta w tem znaczeniu, jakie jej dziś nadajemy, określając

dzeniu z absolutu i wspólnem powrotnem dążeniu do Boga, przecież na plan pierwszy nie zdołała się wysunąć w jego myślach. Ku ludzkości i narodowi kierowały się one i stopniowo dochodziły do coraz głębszego filozoficznego ujmowania dziejów, ujmowania, które umocnił Hegel, a ukształtował ostatecznie Cieszkowski. Pod czyjem przewodnictwem postępował Krasiński na tej drodze, zanim w r. 1838 przyjmować począł myśli Hegla, wskazują listy do Adama Potockiego z 12 czerwca i 4 lipca 1838 r. Chcąc doprowadzić młodego przyjaciela do własnego stanowiska, każe mu czytać „Ideen" Herdera, „Conquête de l'Angleterre par les Normands" Thierry'ego, Micheleta historyę Francyi, historyę nowożytną i historyę rzymską, „Cours d'histoire de France" Guizota, „Discours sur l'histoire Romaine et les barbares" Chateaubrianda, „De la grandeur et décadence des Romains" Montesquieu'go, „De la démocratie américaine" Tocqueville'a i „kawałki historyczne i literackie" Schillera [1]).

Jasno z tego widać, jak od lat szeregu, zadość czyniąc swym skłonnościom, przygotowywał Krasiński teren dla stworzenia czy przyjęcia systemu historyozoficznego i jak w okresie pierwszego przetwarzania i asymilowania filozofii niemieckiej bynajmniej owej pracy nie porzucał. Jeszcze czegoś innego dowodzi też wykaz, który uzupełnić można przedewszystkiem dodaniem historyi szwajcarskiej Müllera, znajdującej się w bibliotece poety i zachwyt jego budzącej [2]) —

---

w ten sposób pewną część nauk przyrodniczych, ale obejmuje całość wiedzy o przyrodzie; przytem i „Weltgeschichte" pojmować trzeba jak najszerzej; chociaż właściwa „historya powszechna" jest tu jądrem, obejmuje ta nazwa całość „Geisteswissenschaften".

[1]) Listy Zygmunta Krasińskiego do Adama Potockiego — wyd. Adam Krasiński (Biblioteka Warsz. 1905, II), str. 246 i 248—249.

[2]) „Najpiękniejszem może dziełem historycznem nowożytnych czasów" nazywa ją w liście do ojca z dnia 18 grudnia 1836. (Kallenbach l. c. II, 329).

oto że niemniej silnie wiązała się historyozofia jego z ideami niemieckich myślicieli, jak ze świetnemi dziełami ówczesnej historyografii francuskiej; bo też mimo przesunięcia się sfery wpływów, związek z francuskim duchem nadal pozostał — i będzie się potem Leroux i Boucher de Perthes przyłączał do Hegla, George Sand obok Jeana Paula stanie, Stoffels dopełni Cieszkowskiego.

Najwięksi historyografowie romantycznej epoki wymienieni są obok jednego z twórców filozofii historyi, Herdera: Thierry, Guizot, Michelet, Tocqueville. Thierry dał poecie poznać historyę, pojętą nie jako dzieje wielkich jednostek, ale jako dzieje całości narodu [1]), jako losy masy, uwarunkowane pierwiastkiem zbiorowym, który reprezentuje rasa, szczep; przez to wskazywał podstawę do uzyskania jednolitości, ogólności poglądu, przykładem klasycznym oświetlał metodę, już w Herderze tkwiącą, a przez Hegla zastosowaną w nowy sposób. Guizot, bystry, spokojny, chłodny mistrz w szukaniu ogólnej idei wśród chaosu wypadków, znany był Krasińskiemu od lat kilku, podobnie jak skrajnie mu przeciwny entuzyasta, poeta-historyk Michelet, który razem z Ballanchem uwielbienie zdobywał i źródłem był dla „Irydiona“. Ze studyami w czasie tworzenia „Irydiona“ łączyła się też znajomość dzieł wcześniejszych: Montesquieu'go, który w przedstawieniu zamkniętego kręgu [2]) zdarzeń pierwszy zdobył się na szukanie praw ogólnych, na absolutne odrzucenie przemożnego znaczenia przypadków — i Chateaubrianda, mimo braku ścisłości naukowej umiejącego znakomicie grupować i uogólniać [3]). A jak

[1]) Przy końcu ks. XI (w tomie IV) mówi Thierry: „L'objet essentiel de cette histoire est d'envisager la destinée des peuples, et non celle de certains hommes célèbres“.

[2]) „W przedstawieniu zamkniętego kręgu“ — bo na ogólnej przestrzeni dziejów dokonał tego przed nim Bossuet.

[3]) Wpływ Chateaubrianda, jako historyka, na „Irydiona“, stwierdził pierwszy prof. Kallenbach.

Michelet ciągłość duchową, fizyognomię jednolitą dziejów narodowych odsłaniał, jak Guizot porządek dobywał z chaosu, jak Thierry jedność i różność szczepową uczył brać za punkt wyjścia — tak decydujący, jednoczący i przyszłość budujący charakter ustroju społecznego, zbiorowo stworzonych form życia wskazywał Tocqueville, który wśród psującej się Europy wzrok ku Ameryce skierował, jak niegdyś Tacyt ku Germanii, i jak Tacyt taką umiał dać stylowi siłę i myślom powagę, że go uwielbił Krasiński, chociaż może go niejedno raziło w dziele znakomitem [1]).

Z Niemców obok Herdera, którego ponownie poznał w przekładzie polskim Bychowca [2]), polecił Krasiński przyjacielowi czytać Schillera.

---

[1]) Polaka razić musiało, że Tocqueville dwom narodom naczelną rolę przepowiadał: Amerykanom i — Rosyanom. Przeciwnikowi demokracyi, w tym właśnie czasie coraz bardziej skłaniającemu się do pierwiastka arystokratycznego, nie mógł odpowiadać zupełnie wielbiciel demokracyi, twierdzący, że cały świat dąży do formy demokratycznej i że sprzeciwiać się temu, znaczyłoby sprzeciwiać się Opatrzności („...Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même" — w wyd. drugiem z r. 1835 na str. 8 tomu I). Mimo to nawet jako zwolennik arystokracyi mógł poeta czasem w Tocqueville'u znaleźć zdanie, popierające jego punkt widzenia. Tak np. ustęp, kończący ocenę polityki Waszyngtona: „Presque tous les peuples qui ont agi fortement sur le monde, ceux qui ont conçu, suivi et executé de grands desseins, depuis les Romains jusqu' aux Anglais, étaient dirigés par une aristocratie, et comment s'en étonner? Ce qu'il y a de plus fixe dans ces vues c'est une aristocratie. La masse du peuple peut être séduite par son ignorance ou ses passions; on peut surprendre l'esprit d'un roi.., Mais un corps aristocratique est trop nombreux pour être capté, trop peu nombreux pour céder aisément à l'enivrement de passions irréfléchies. Un corps aristocratique est un homme ferme et eclairé qui ne meurt point" (t. II, 106) — Pierwsza wiadomość o znajomości tego dzieła znajduje się w liście do Reeve'a z 25 września 1837. (Correspondance II, 125).

[2]) Chwali ten przekład w liście do Adama Potockiego z dnia 20 października 1838 (str. 261). Zdaje się, że przekład ten poznał dopiero po powrocie do kraju, bo w lipcu jeszcze radzi Potockiemu czytać Herdera po niemiecku, a dopiero w październiku poleca przekład polski.

Schiller nie tylko jako autor pism filozoficzno-estetycznych, „Historyi wojny trzydziestoletniej“ i „Powstania niderlandzkiego“ zasługiwał na miejsce wśród przewodników w tworzeniu poglądu wyższego na dzieje, lecz również jako poeta.

Pod wielu względami spokrewniony duchowo z etyczną wielkością, z egzaltacyą młodzieńczą i męskim bohaterskim tonem poety, który wysoko wzbić się umiał wysiłkiem woli i myśli twórczej nad wszystko, co niskie i powszednie [1]), w dramatach jego znalazł wyraz idealnej prawdy historycznej, świadectwo wyższych praw i potęg, przez czyny wielkie rządzących światem. Schiller stylizował ludzi i wypadki, jak Krasiński; jak on, szukał słowa o dźwięku pełnym, szerokim, majestatycznym; jak on, ideę czynił punktem wyjścia; jak on, górował poczuciem wielkości. Tóż też autor „Irydiona“ nie tylko poetę młodości górnej w nim uwielbił [2]), lecz jako dramaturga nie wahał się go nad Szekspira wynieść za to, że zadość czynił jego poglądom na idealny charakter historyi.

„Z Szekspira wkońcu nic nie wyciśniesz, jedno naukę, że „tak się stało“, z Szyllera się dowiesz, że „tak się stanie“. Coś kronikarskiego jest w pierwszym, coś historycznego w drugim [3])“.

„Wielki Boże!“ — pisał pod wrażeniem „Dziewicy Orleańskiej“ — „dzięki Ci za to, żeś zrównoważył podłość na tej ziemi poezyą; gdyby nie ta córka Twoja, któżby ufał w Ciebie?“ [4]).

[1]) Goethe powiedział o Schillerze:

„Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Blieb, was uns alle bändigt, das Gemeine“.

Na pokrewieństwo Krasińskiego z Schillerem zwrócił uwagę prof. Bołoz-Antoniewicz w swem studyum o „Ostatnim“.

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 109, 5 kwiet. 1837 i I, 101, 9 stycz. 1837.

[3]) „ I, 110, 5 kwietnia 1837.

[4]) Listy do Sołtana II, 71 (data stempla pocztowego 6 lutego 1837). Biorąc pod uwagę kierunek ówczesnych upodobań literackich Krasińskiego,

Gdy tak i filozofia i historya i poezya umacniały ufność w Boga, gdy utwierdzało się przeświadczenie o wyższym porządku dziejów, musiało też rozpaczliwe zapatrywanie na los Polski, wyrażone w r. 1836, ustąpić lepszej nadziei — tem bardziej, że i na przeszłość zaczynał patrzeć mniej pesymistycznie i uznawać w niej cechy bardzo dodatnie, dające prawo do przyszłości.

To też w usta bohatera „Nocy letniej“ [1]) włożył słowa różne bardzo od tonu listu o przeszłości z r. 1836: „Od tysiąców lat ojcowie nasi posiedli tę ziemię — nie słychać, by kogo z niej wygnali lub ujarzmili na niej... pod cień ich szabel postronne garnęły się ludy... Wolność była ich udziałem“ [2]).

Wiara w historyczne rządy Opatrzności kazała z nową siłą głosić nadzieję zmartwychwstania. We śnie Herburta, będącym pierwszym rzutem „Snu“ z „Niedokończongo Poematu“, Dante mówi o krainie mąk polskich: „Tu czyściec dopiero na ziemi, bo tu zostały pamiątki i wzrosną na-

objawiający się uwielbieniem dla Schillera, Jeana Paula, Novalisa i pewnem zainteresowaniem dla ogłoszonych przez Klemensa Brentano wizyi Katarzyny Emmerich (por. list do Reeve'a z 12 listop. 1836, Correspondance II, 112), łatwo zrozumieć jego niechęć względem takich poetów, u których czy to brak prawdy wewnętrznej widział, czy brak poczucia ideału — względem Wiktora Hugo i Heinego. Utworów tego ostatniego nie znał, jak się zdaje; sądził go na podstawie jego poglądów, które przedstawił mu Gaszyński, osobiście poznawszy Heinego. Krasiński nazwał Heinego przedstawicieiem „zgrzybiałej filozofii“ i stosował doń słowa „Guarda e passa“. (Listy do Gaszyńskiego, I, 96—97, 20 listop. 1836).

[1]) „Noc letnia“, choć ogłoszona w r. 1840 i zadedykowana wtedy Delfinie Potockiej, powstała znacznie wcześniej, prawdopodobnie w r. 1837. W datowaniu utworu idę za zdaniem prof. Kallenbacha i prof. Czubka; z dziennika poety wynika, że w każdym razie „Noc letnia“ napisana została przed 5 maja 1838. (Por. Wyd. jubil. IV, 378).

[2]) Dzieła II, 17 (Wyd. jubil. IV, 78).

dzieje"[1]). W „Pokusie"[2]) w obliczu sześciu wzgórz śmierci na cmentarzu ludów cienie pytają: „Czy skonała już po sześćkroć przebita, czy nie powstanie już nigdy i nas biednych nie wywiedzie?" Potem narzekają: „Ojcze niebieski, Tyś zdradził nas, Tyś wydał nas pieklu, bo Święta nasza skonała!" „Ale przewodnik odegrzmiał im z oddali: Nie bluźńcie, bo Święta wasza oddycha jeszcze. — Widzę ją: śpi w trumnie ostatniej na zamarzłem[3]) wzgórzu — za niem już nie masz siódmego, tylko jedno jest: zmartwychwstanie"[4]).

Światowi obecnemu nadal przepowiadał upadek w myśl poglądów „Nieboskiej" — we fragmencie powieści „Herburt" przedstawiał go w jaskrawych obrazach, nieco na wizyach Jeana Paula wzorowanych, bardziej na wizyach Lamennais'go z „Paroles d'un croyant", jako piekło ziemskie, gdzie w koszarach, fabrykach, klubach rewolucyjnych i giełdach, wśród pogoni za zyskiem i rozkoszy fałszywej zezwierzęcają się, upadlają i męczą ludzie. Ale, chociaż niejedno przypuszczać mu kazało, że spełnić się mogą w Polsce zapowiedzi „Nieboskiej"[5]) już przeciwstawiał ją w myślach temu ginącemu społeczeństwu europejskiemu: „Świat was nie pozna" — mówił Polakom — „bo wy z trumien rodem — i, zmartwychwsta-

[1]) Wyd. jubil. IV, 145 („Herburt").

[2]) „Pokusę" zadedykował 1 maja 1838 Adamowi Potockiemu (wiadomość czerpię z wykładów prof. Kallenbacha). Trudno stanowczo stwierdzić, czy dopiero wtedy napisał ją dla przestrogi Potockiego, czy też stworzył ją już nieco dawniej, bez celu specyalnego czerpiąc temat z przeżyć petersburskich. „Terminus a quo" stanowi poznanie dzieł Jeana Paula.

[3]) „Zamarzłe" wzgórza pochodzą prawdopodobnie z „Vernichtung" Jeana Paula (Werke, t. 24—26, str. 163): „Vor ihm breitete sich unabsehlich eine schwarze Eisscholle aus, auf der alle Völker lagen ... starre, eingefrorene Leichenheere". Są tu też skargi podobne względem Boga: „Wir haben gelitten, wir haben gehofft, aber wir werden gewürgt".

[4]) Dzieła II, 50 (Wyd. jubil IV, 120).

[5]) Mianowicie Mierosławskiego „Historya powstania", którą w r. 1836 czytał z największem oburzeniem (Listy do Gaszyńskiego, I, 1 grud. 1836).

jąc, po drodze rzucacie szmaty całunów, a on na spadzistościach — on w purpurze potęgi schodzi do trumny“ [1]).

Te nadzieje nie rozjaśniały jednak mroków, którymi napełniony był w jego oczach obraz teraźniejszej Polski; pod tym względem raczej utrwalał się pesymizm. Widział z bolem wzmagający się materyalizm, poprzestawanie na materyalnych dobrach; dlatego przestrzegał w „Nocy letniej“: „Nie rozsypujcie się po równinie, by gonić za plonem“ [2]). Widział upadek i znikczemnienie arystokracyi — a bolało go to tem więcej, im bardziej odwracał się z niechęcią od „stanu trzeciego“, bardzo ujemne jego typy poznając. Dzieje Rzymu utwierdzały w nim wiarę, że upadkiem grozi zatrata patrycyatu. Z dziejów Polski wysnuwał pogląd: „Wzrośliśmy szlachtą i upadliśmy szlachtą; przez nią się podźwigniem“ [3]). Z dziejów świata — które nawet zdaniem takiego demokraty jak Tocqueville, na korzyść arystokracyi świadczyły [4]) — dobywał wniosek, że „Europie nic nie pomoże, aż nową, silną arystokracyę wydobędzie z toni okoliczności i czasów“ [5]). O szlachcie polskiej, z którą się stykał, nie mógł jednak bynajmniej twierdzić, iżby sprostać zdołała zadaniom.

Myślom pogodniejszym przeciwstawiały się tedy ustawicznie myśli bolesne, mroczne. Owe pogodniejsze — owe nadzieje „Modlitw“, owe oczekiwania dziejowej przyszłości — to było tylko wyrywanie się całą mocą ducha ze stanu przy-

[1]) „Pokusa“ — Dzieła II, 44 (Wyd. jubil. IV, 112).

[2]) Dzieła II, 17 (Wyd. jubil. IV, 79).

[3]) Listy do Sołtana, II, 121.

[4]) Odnośny cytat przytoczony został w przypisku do wzmianki o poznaniu dzieła Tocqueville'a (na str. 288).

[5]) List do ojca z d. 30 lip. 1836 (Kallenbach l. c. II, 321). Co do sądu o arystokracyi polskiej - por. list do Sołtana z d. 5 sierp. 1836 (II, 35 6). Ideał „Z szlachtą polską polski lud“ jest już wyrażony w liście do Gaszyńskiego z d. 6 lip. 1837 (Listy I, 121).

gnębienia, który opanowywał poetę. Nawet wtedy, gdy się na humor silił — w satyrycznych ustępach „Herburta“ — przebijał wewnętrzny niepokój; staraniu o formę lekką, o igranie z treścią, przeciwstawiało się brzemię pesymistycznych myśli — i może ten brak równowagi przeszkodził dalszemu pisaniu powieści. Życie jego kształtowało się coraz mroczniej. W ciągu roku 1837 neurastenia objawiała się w najwyższym stopniu i dopomagała myślom dręczącym, choroba oczu raz po raz groziła straszliwem widmem ślepoty, miłość do Bobrowej nie tylko wpychała go w coraz przykrzejsze położenie, ale łączyła się z poczuciem, że przez to uczucie zniszczał wewnętrznie [1]). Gdy pracą myśli ideałom usiłował nadać moc zwycięską, żył w męce ciągłej.

Duch na dwie tonie ciągle się rozkłada:
Z szczytów otchłani sam woła na siebie
I sam z jej głębi smutno odpowiada;
Rozdarty wiecznie, myślą siedzi w niebie,
A sercem w piekło coraz niżej spada,
Z pochodnią w ręku na własnym pogrzebie [2]).

Gdy jako młodzieniec w godzinach rozpaczy tworzył „Adama Szaleńca“ i bohatera „Cholery“, nasuwała mu się myśl, że każdy, nawet najstraszniejszy środek, nawet zbrodniczy, może być pożądany, jeśli do wyzwolenia z dręczącego stanu wiedzie. Podobna myśl zrodziła się teraz — w formie mniej romantycznej, za to ze stałością i trwałością większą. W r. 1836 uznał, że w tak rozpaczliwem położeniu, w jakiem się Polacy znajdują, tylko metodą stoików starożytnych poradzić sobie można. „Kto z potokiem walczyć nie może, a nie chce spodlić się mułem jego brudnych fal, ten

[1]) Por. wiersz „Serce mi pęka“ (Dzieła I, 22—24). — Adamowi Potockiemu pisał 20 paźdz. 1838: „Nigdy sobie dostatecznie nikt nie wystawi, jak okropnie przez miłość zniszczała dusza moja“. — Bliższe szczegóły znajdzie czytelnik w dziele prof. Kallenbacha.

[2]) Dzieła I, 23.

powinien scenę porzucić" [1]). Nigdy dalszym nie był od tej mocy duchowej, którą później głosił... Wnet się oswoił z myślą, że i od choroby i od cierpień osobistych wolnoby się wyzwolić stoicką metodą. Poza myśl nie wykraczając, znajdował ukojenie w przekonaniu, że wyzwolić się może w każdej chwili. „Mam lekarstwo, które niezawodnie mnie uzdrowi, jeśli choroba na długo nieznośną się stanie; każdy z nas takim lekiem może się uwolnić, a gdy raz go użyje, powtarzać go nie trzeba — zatem gdziekolwiek jestem, swobodny jestem... Na teraz ta myśl składa jedyny zasób pociechy" [2]).

Motyw śmierci unosi się nad „Modlitwami"; „Modlitwa, żeby umrzeć młodą" nie była tylko skutkiem przekonania, że Bobrową czeka śmierć przedwczesna; Krasiński był w takim stanie ducha, że mógł z przekonaniem wypowiadać błogosławieństwo podobne do tego, które Mickiewicz włożył w usta starca: „Pobłogosław wnukowi, niechaj umrze młody" [3]).

Motyw śmierci panuje jeszcze bardziej w innych utworach tej epoki, niezbyt bogatej co do twórczości. I zgodnie z przekonaniem ówczesnem poety przybiera charakter odrębny: jako dozwolone pojawia się przyspieszanie śmierci własnej czy obcej, o ile ma na celu wyzwolenie.

Czy, pisząc „Wandę" [4]) dzięki rozbudzonemu podczas tworzenia „Irydiona" pociągowi do tematów historycznych— z którego zrodził się również niewykonany plan „Procidy"—

---

[1]) Listy do Sołtana, II, 35 (5 sierp. 1836).

[2]) Listy do Sołtana, II, (15 czerw. 1837).

[3]) Oczywiście Krasiński sceny tej nie znał.

[4]) Do utworu tego przywiązywał wagę. Studya specyalne czynił, a potem jeszcze — w r. 1839 — myślał o ponownem podjęciu poematu. A. Potockiego prosił o rękopis „Wandy" („Papiery moje zostaw u Sołtana. Gdybyś z nich mógł wyjąć tylko poszyt „Wandy" i przesłać mi go... byłbym Ci nieskończenie wdzięczny").

czul się też znęcony motywem samobójstwa, trudno rozstrzygnąć; w czasie pisania bowiem, obok zamiłowania do epoki pierwotnej, poznanej dzięki Eddom, Nibelungom i Frithjofssadze, i upatrywania symbolu Polski we „Wandzie“ wystąpiło głównie osobiste zainteresowanie dla innej postaci -- dla Hamdera, przejętego sceptycyzmem, targanego wspomnieniem zbrodni, którego byronowskie rysy stosowały się do rozstroju poety i dawnym zamiłowaniom zadość czyniły.

Za to w „Nocy letniej“ i w „Pokusie“ jasno wystąpiła myśl o wyzwoleniu przez śmierć [1]).

To były utwory innego typu jak „Wanda“ — utwory przeżyte; i owo wyjście, które smutno nęcącem widmem nasuwało się cierpiącemu poecie, widniało w obu poematach, które nie mniej były przestrogą niż spowiedzią — na podobieństwo Gustawowej przestrogi.

Stylizowane, zaćmione linie „Nocy letniej“ nasiąknięte były krwią serca. Ojciec jego pragnął małżeństwa syna — wzdrygał się przed tem kochanek Joanny Bobrowej, a jednak czuł, że się nie zdoła oprzeć; to też narzucone przez kochającego ojca małżeństwo postanowił przedstawić jako tragedyę najstraszniejszą. Że zaś i inne cierpienie łączyło się z postacią ojca — że ból odstępstwa narodowego z nim się wiązał, więc nasuwała się myśl, by z małżeństwem nienawistnem złączyć motyw narodowego odstępstwa [2]). Wypadek rzeczywisty,

[1]) Już prof. Kallenbach zaznaczył to: „W Pokusie“ i „Nocy letniej“ chciał wskazać śmierć, jako jedyne wyjście ze strasznych, nie dających się pogodzić z narodową godnością sytuacyi“ (l. c. II, 399).

[2]) Mimo umyślnego zaciemnienia, charakter autobiograficzny „Nocy letniej“ przy dokładniejszem badaniu nie może ulegać wątpliwości. Charakterystyka ojca jest stworzona na podobieństwo jenerała Krasińskiego, posiada jego dumę, jego charakter władcy, jego pragnienie utrzymania świetności rodu, jego miłość dla dziecka — wiodącą do unieszczęśliwienia. W stosunku jego do córki są echa przejść poety; w r. 1831 wyznał Reeve'owi, że opór uniemożliwił mu łagodny, proszący ton ojca, z którym się spotkał miasto spodziewanego nakazu. A oto słowa bohaterki,

znany Krasińskiemu — małżeństwo księżniczki Radziwiłłównej z księciem krwi obcej, Sayn-Wittgensteinem — ułatwił stworzenie odpowiedniego wątka powieściowego [1]). Towarzyszące poecie myśli o śmierci dobrowolnej poddały rozwiązanie.

Charakter przestrogi wyraziściej wystąpił w „Pokusie". Poetyckie przetworzenie strasznych miesięcy petersburskich dla artystycznego wcielania idei stało się ważnym punktem wyjścia. Nie tylko zarysował się tu stosunek przyjaźni, który

w których tkwi zarazem oczekiwanie własnego losu: „Ojciec ukląkł przedemną i dłoń moją położył na siwych włosach — krew rozrywała mu skronie — widny był na jego czole konający sen życia całego, mara wielkości i panowania, wyciągająca ręce do mnie. Wtedy zdjęła mnie nieskończona siła: wyrzekłam słowo przystąpienia, oddałam rękę nieznanemu, obojętnemu, ach! niecierpianemu" (24—25). Własne przeżycia wcielił Krasiński częścią w bohaterkę, zmuszoną do nienawistnego jej małżeństwa, częścią w kochającego ją młodzieńca. Uczynił go bratankiem ojca dziewicy, jakkolwiek akcya zupełnie takiego motywu nie wymagała, by przez to módz zaznaczyć serdeczny stosunek jego do ojca — i w tym stosunku dać odblask własnego uczucia dla ojca, wspomnień młodości, kiedyto ten ojciec, potem z wrogami narodu łączący się, uczył go miłości ojczyzny i rozbudzał w nim marzenia bohaterskie. Miłość do żony innego człowieka ukształtował na podobieństwo stosunku do Bobrowej. I on czuł bolesną siłę słów, jak klątwa brzmiących w „Nocy letniej" dwa razy: „Co ksiądz raz związał, tego człowiek nie rozwiąże" (25 i 35). Przedstawiając zaś śmierć młodzieńca, zaznaczał mimochodem niszczącą rolę miłości w swem życiu: „A nazajutrz po zgonie, siedmiu starców cię przeklęło za to, żeś pociągnęła za sobą bohatyra duszę" (40).

Niebawem po raz drugi znalazł się poeta w podobnej sytuacyi, pokochawszy Delfinę Potocką. Jej stosunek do męża czynił tem stosowniejszym obraz małżeństwa z wrogiem narodu, wyzyskany też w „Niedokończonym poemacie". To też poeta „Noc letnią", dawniej napisaną, mógł zadedykować Delfinie, a dedykacya ta popiera twierdzenie, że poemat uważał za autobiograficzny, co stwierdził też prof. Kallenbach (l. c. II, 389—391).

[1]) Księżniczka Stefania Radziwiłłówna wyszła w r. 1828 za syna feldmarszałka carskiego, ks. Ludwika Sayn-Wittgensteina. Że Krasiński miał na myśli to właśnie małżeństwo, wykazał prof. Kallenbach (l. c. II, 391—395).

miał dać przewodni motyw zaczętemu w r. 1838 dopełnieniu „Nieboskiej", „Niedokończonemu poematowi" [1]), ale pojawiła się forma, która (we śnie Herburta również użyta kilkakrotnie odtąd służyć miała wyrażeniu idei -forma wizyi fantastycznej. Niegdyś jako młodzieniec posługiwał się nią, ale bez wyzyskiwania dla symbolu czy alegoryi. Jean Paul dał mu poznać jej wartość dla ideowej poezyi i użyczył kolorytu tajemniczego zarazem i jaskrawo - fantastycznego [2]).

„Pokusa" zrodziła się z epoki rozstroju, ale wskazywała już w swej treści bolesnej przezwyciężenie. Problem narodowy złączył się w niej nierozerwalnie z problemem etycznym, który od czasu tworzenia „Irydiona" zdawał się być zupełnie w cień usunięty. Nakaz wytrwania w mocy i godności duchowej brzmiał w „Pokusie". „Ojcze niebieski, nie proszę cię za przyjacielem, byś mu osłodził mękę żywota — on cierpieć musi, jako wszyscy na świecie — jedno ustąp mu, Panie, rumieńca wstydu i hańby słabości" [3]).

I jak w „Nieboskiej" potępiał bezwzględnie w imię ideału, tak potępiał za niedopełnienie go w „Pokusie". Ale czynił to w inny sposób. W „Nieboskiej Komedyi" sądził li tylko ze stanowiska etycznego, i miał dla niego tylko

---

[1]) Analogię tę zaznaczył prof. Tarnowski i słusznie zauważył, o ile wyższy jest Aligier „Niedokończonego poematu" od przyjaciela z „Pokusy". – Że pierwszy pomysł „Niedokończonego poematu", zawierający młodość Henryka i motyw przyjaźni jego i przejmujący z porzuconego „Herburta" wizyę piekła ziemskiego, pochodzi z r. 1838, świadczy dzienniczek poety, ogłoszony przez Adama Krasińskiego (Z. Krasińskiego pomysł trylogii. Pamiątkowa księga. Prace byłych uczniów St. Tarnowskiego, str. 243) i umieszczony również w wydaniu jubileuszowem (V, 351—6).

[2]) Wpływ Jeana Paula na „Noc letnią", „Pokusę" i „Sen Cezary" stwierdził już prof. Tarnowski.

[3]) Dzieła II, 46 (Wyd. jubil. IV, 114). — Analogiczną modlitwę włożył poeta w usta Aligiera w pierwszej scenie „Niedokończonego poematu".

sankcyę religijną, objawiającą się w nakazach Anioła-Stróża i słowach duchów. „Za to, żeś nic nie kochał, nic nie czcił prócz siebie, prócz siebie i myśli twych, potępion jesteś — potępion na wieki". W „Pokusie", w której mniej był bezwzględny i tylko śmiercią doczesną karał upadek, sąd opierał na nowym światopoglądzie, dawał mu sankcyę filozoficzną:

„Widoma rzeczywistość przemogła w tobie nad niewidomą, świętą, wiekuistą prawdą — zgubionyś!" [1])

W tych słowach zaznacza „Pokusa" temat główny całej dalszej twórczości poety i stanowi dzięki temu słup graniczny na drodze jego ducha.

Odtąd jako myśliciel i poeta będzie miał jeden cel wielki: „widomej rzeczywistości" — przeciwstawiać „świętą, wiekuistą prawdę", w jej imię zwyciężać i wieść do zwycięstwa.

Pierwszym wyraźnym, mocnym w swych zarysach pomnikiem duchowego zwycięstwa są listy do Adama Potockiego, z których najwcześniejszy nosi datę 12 czerwca 1838.

Do ostatecznego ukształtowania poglądów, do wystarczającego rozwiązania wszystkich problemów dręczących było jeszcze dość daleko; jeszcze trwały ślady rozstroju czy rozbudzonego krytycyzmu. „Jestem w zupełnej niepewności wielu rzeczy, o których pewne, stanowcze miewałem zdania" — przyznawał Sołtanowi [2]). „Coś boleśnie sceptycznego ogarnęło umysłem moim" [2]).

Lecz program miał jasny:

„Coraz bardziej świat wewnętrzny, usunięty z pod zewnętrznych granic, świat mój własny, ale zdolny wytrzymać

[1]) Dzieła II, 57 (Wyd. jubil. IV, 128). — I w „Herburcie" brzmi ton walki z „widomą rzeczywistością", do której mówi bohater: „Jeśli cię prawdą uznam, wygrałaś!" (Wyd. jubil., IV, 177).

[2]) Listy do Sołtana II, 117, 20 lipca 1838.

wszystkie próby i napaści, staje się nieodzowną koniecznością mojego moralnego bytu i istnienia" [1]).

A chociaż sam dysonansami dręczony, czuł bezwzględną wartość i skuteczność drogi obranej i wskazywał ją już drugim bez wahania i wątpliwości:

„Szukaj pociechy w świecie ducha, bo w innym prawdziwej nie znajdziesz" [2]).

---

[1]) Listy do Sołtana II, 116, 20 lipca 1838.

[2]) Listy do Gaszyńskiego I, 132, 14 maja 1838.

## II.

Gdy Krasiński wchodził w pierwszą wielką epokę swej twórczości, epokę, z której zrodziła się „Nieboska Komedya“ i „Irydion“, dojrzałość jego myśli objawiła się przedewszystkiem w jasnem określeniu nowego ideału etycznego — i ten ideał stanowił punkt wyjścia dla rozwiązywania problemów. U wstępu do nowej epoki, kształtującej się na tle nowego rozwoju myśli filozoficznej, znowu pierwszym objawem wyraźnym dojrzałości ideowej stało się dobitne sformułowanie etycznego ideału.

Jak dawniej — pojęcie obowiązku stanowi jego podstawę; ale wzniesione jest na stopień wyższy, soki czerpie z nowego, wyższego świata myśli; uznaje w obowiązku nie tylko nakaz, nie tylko Kantowski imperatyw, ale potęgę twórczą, nie tylko zadośćuczynienie ideałowi, ale jego realne zdobycie.

„Obowiązek“ — pisał Adamowi Potockiemu, temu samemu, dla którego przeznaczył „Pokusę“ — „jest najwyższą moralną ideą... Przez pojęcie jego Duchem już dostajesz się do okręgów wyższych, niż nasze ziemskie nędze, ale przez dokonanie jego sprowadzasz niebo na ziemię, na wzór Chrystusa przymuszasz Boga, aby się stał w Tobie człowiekiem“ [1])

[1]) Listy do A. Potockiego, Bibl. Warsz. 1905. II, 244—5, 12 czerwca 1838.

Działania żądając i wyższość mu przyznając nad marzeniem, znowu, jak w „Nieboskiej", głosił wyższość życia nad poezyą. „Trudniej dzień dobrze przeżyć, niż napisać księgę" — twierdził Mickiewicz; on się podobnie wyrażał: „Większa jest poezya w wypełnieniu jednego obowiązku, niż w napisaniu dziesięciu poematów. Cnotliwym być jest to całą duszę swoją przemienić na poemat" [1]).

„Twórz siebie coraz kształtniej i wznioślej, stań się moralną pięknością". „Siebie stworzyć pięknie, być sobie samemu arcydziełem — czyż to nie najwyższe stanowisko sztuki?" [2]).

Dwa są warunki tego ukształtowania siebie na arcydzieło. Pierwszy, to złączenie dumy i pokory; dumą jest dążenie do coraz wyższych szczebli duchowego rozwoju — pokorą uznawanie na każdym stopniu zyskanym, że istnieje wyższy nadeń, wobec którego ten zdobyty okazuje się mniej cennym; cień smutku, jaki przesłania piękność w największych arcydziełach chrześcijańskich, z tej pokory wiedzie początek — z przeświadczenia, że ta piękność ziemska niczem jest wobec wyższej boskiej piękności [3]).

Drugi warunek, który jeszcze charakterystyczniejszy jest dla nowego pojęcia — to przezwyciężenie pesymizmu.

„Nieraz świętym jest obowiązkiem starać się o pokonanie wewnętrznego rodzinnego w nas smutku. Zwycięstwo nad nim zowie się siłą duszy... Bez pogody ducha niema ideału — a taka pogoda zależy na wewnętrznem wyrozumieniu losów człowieka i na rezygnacyi, na przystaniu

[1]) Listy do A. Potockiego, 254—5, 8 września 1838.
[2]) „ 263, 18 listopada 1838.
[3]) „ 421, 17 grudnia 1838. Jaką wagę przywiązywał Krasiński do tej prawdziwie pięknej teoryi dumy i pokory, dowodem fakt, że powtórzył i rozwinął ją w liście do Małachowskiego z 12 listopada 1841 (Listy do M., str. 9) i w liście do Słowackiego z dnia 27 października 1841.

na nie — na pojęciu, że właśnie przez to, że tak się dzieje, że nie inaczej, my możem się zasłużyć, własnem cierpieniem innych ratować, innych zbawiać — a gdy tak uwierzysz, samo przez się znosi się nasze cierpienie, bo dowiadujemy się, że ono jest godnością i pięknością" [1]).

Tak zaś określiwszy ideał, przez sztukę chrześcijańską w postaciach Madonny i Świętych czasem wcielony, ideał „anielskiego spokoju i siły boskiej, lecz ze znamieniem ludzkości" [1]), dodawał ze smutkiem głębokim: „Takiego błękitu duszy życzę Ci, Adamie — a właśnie ci go życzę w chwili, w której zdaje mi się — że go nigdy nie dostąpię" [1])

Filozofia heglowska, której tchnienie czuć w listach do młodego przyjaciela, nie stanowiła sama przez się przeciwwagi dostatecznej względem bolesności życia. Stosunek do ojca i do Bobrowej wiódł do dysonansów rosnących; ostateczne zerwanie z dawną ukochaną cieniem wyrzutów zasnuło duszę. We wzrastającej jasności myśli kończył się rok 1838, ale w niepokojących, ubezsilniających mrokach serca. Stan taki ubezwładniał też siły twórcze; rozległy pomysł uzupełnienia „Nieboskiej", przedstawienia młodości Henryka, zrodził się w r. 1838, ale został zaledwie w drobnej cząstce wykonany [2]).

Trzeba było światła nie tylko z wyżyn myśli, ale światła z krain życia, by moc kojącą wywrzeć, by dusza „wzmogła się na nowe loty".

Cierpiącemu zjawiła się cierpiąca, nieszczęśliwemu nieszczęśliwa — i duchowi niepospolitemu dusza współczująca i rozumiejąca, ażeby tego dokonać.

[1]) Listy do A. Potockiego 219, 17 grudnia 1838.

[2]) Z roku 1838 pochodzi mianowicie pierwszy szkic sceny w górach (przerobiony potem po śmierci Danielewicza); z tą sceną złączył poeta wizyę Herburta, przenosząc ją z zarzuconej powieści do nowego poematu. O tym pomyśle z r. 1838 wspomina w ustępie dziennika, pisanego dla Delfiny (Wyd. jubil. V, 352).

Nietrwały, ciągle przerywany boleśnie, dobył się przecież wśród życia schorowanego, przygnębionego poety

„wielki krzyk radości,
Co z dwojga nieszczęść jedno szczęście rodzi
I z jęków dwojga jedną pieśń wywodzi" [1])

Rok 1839 zaczął się pod wrażeniem spotkania z Delfiną Potocką.

Wykwintna, wielkoświatowa dama przez piękność, nieszczęście i współczucie dla chorego poety pociągnęła go ku sobie z siłą niezwyciężoną, przez niezwykłe dary umysłu związała ze sobą trwałym duchowym węzłem. Umiała towarzyszyć mu na szlakach myśli, dzielić jego filozoficzne studya i rozmyślania, a w sztuce rozmiłowana, jego lot poetycki dopełniać mogła dzięki swym zdolnościom. Obdarzona talentem malarskim i muzycznym, przez śpiew swój ułatwiała mu wznoszenie się w świat ducha, urok piękności złączyła z siłą tej sztuki, której uduchowiającą moc poznał już poeta dzięki Danielewiczowi.

Dzięki temu do namiętności dołączył się ton wyższy. W swej wyobraźni wyolbrzymiając niezwykłą postać nowej ukochanej i widząc w niej tylko najpiękniejsze rysy, nadał uczuciu swemu charakter taki, jakiego nigdy nie miała miłość do Bobrowej.

„Nieraz czoło przed tobą w duchu uniżyłem i przed ogromem cierpień, i przed ogromem zlanych na Ciebie piękności" [2]).

---

[1]) Z nad wód... (Dzieła III, 42) — Parafrazą tych słów są wiersze „Przedświtu":

Z dwóch smutków, w duszne spojonych zamęście,
Wzbił się głos jeden — a tym głosem szczęście.

[2]) Nieznane dotąd listy Z. Krasińskiego do Delfiny Potockiej — zebrał i objaśnił Raymund Stanisław Kamiński, Tyg. ill. 1898, str. 892. list z lutego 1839.

W lutym 1839 już ją żegnał rozkochany. Gdy zdala był od niej, towarzyszyła mu myśl o ukochanej. Pisał dla niej dziennik z podróży po Sycylii; mówił w nim: „Tobą tylko żyłem i jedynie byłem tylko z Tobą“ [1]). Wzmagała się w nim fala poezyi i siła myśli. „Tobą silny i rozumny bywałem“ [2]).

Chęć rozjaśniania jej świata ducha przyspieszała krystalizowanie myśli, chęć jej poetyckiego uświetnienia przyspieszała wcielanie artystyczne.

Niebawem zaś ktoś inny horyzonty myśli zaczął rozszerzać, podstawy umacniał, metodę kształcił — August Cieszkowski.

Przed poznaniem idei Cieszkowskiego już w Danielewiczu miał Krasiński współtwórczego towarzysza myśli, a w sferach spekulacyi przewodnika, swobodnie posuwającego się po szlakach dyalektyki heglowskiej; przy końcu życia usiłował Danielewicz metodą Hegla zbudować własny światopogląd — w części pod wpływem Cieszkowskiego.

Cieszkowski, dążeniami etycznemi i religijnemi pokrewny Krasińskiemu, wyższy znajomością filozofii i wyszkoleniem logicznem, współuczestnik twórczy bogatego życia filozoficznego Niemiec ówczesnych, kierunkiem myśli związany z ewolucyą szkoły heglowskiej, odrazu mógł wprowadzić przyjaciela w cały wir kwestyi, dać mu oryentacyę w powodzi krzyżujących się pomysłów, stać się pośrednikiem dla idei różnych, których Krasiński nie poznał z dzieł samych; nadto zaś wciągał go we własny tok myśli, usiłujący przejść poza Hegla w dwu kierunkach — w pojęciu rozwoju historycznego i w pojęciu osobistości; wpływ pierwszego z tych kierunków jasny jest i przez samego Krasińskiego dostatecznie

[1]) Dziennik z podróży po Sycylii, od 18 kwietnia do 5 maja 1839. W wydaniu jubileuszowem, podającem po raz pierwszy tekst całkowity, dziennik ten nosi tytuł: „Z sycylijskiej podróży kart kilka“.

[2]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1899, str. 265, 20 grud. 1839.

stwierdzony; wpływ drugiego mniej widoczny, ale mimo to ważny. Nawzajem Krasiński odrazu począł zapładniająco działać na etyczny, społeczny, narodowy i religijny kierunek myśli Cieszkowskiego. Tworzyli obaj przyjaciele wspólną filozofię.

Zanim własne idee Cieszkowskiego poczęły rolę odgrywać w rozwoju twórcy „Przedświtu", był on tylko dopełnieniem rozpoczętej drogi, ułatwiał ją podobnie, jak równoczesna lektura, sprawiająca, że Krasiński oryentował się jasno i we filozofii współczesnej niemieckiej i we francuskiej i w dawniejszej angielskiej, której oczywiście nie doceniał, sam tylko materyalizm w niej upatrując [1]; mimo to luki pozostały w znajomości filozofii — z całą stanowczością poprawiał zdanie Gaszyńskiego o „praktische Vernunft", tłumacząc, że Kant tylko „Kritik der reinen Vernunft" napisał, że wogóle „praktische Vernunft" u Niemców nie istnieje... [2]).

[1]) „Bakona i Dugalda nie czytaj; jest to angielska zmysłowa, materyalna filozofia... już teraz śpiąca snem pochowanych" (Listy do D. Potockiej, Tyg. ill. 1898, str. 805). W liście do A. Potockiego nazywa filozofię angielską „niemowlęciem w porównaniu z niemiecką". (Listy do A. P., 264, 18 listopada 1838). W liście do tegoż z 25 października 1839 stosunek filozofii angielskiej i francuskiej przedstawia zgodnie z Cousinem, pisząc o Cambridge: „To stara szkoła starego materyalizmu, który pierwszy w Europie zaprzeczył ducha i zacząwszy od rozsądku Lockego, rozwnuczył się w cierpką, ponurą, szyderczą filozofię Hobbesa i późniejszy ateizm Francuzów XVIII wieku" (426). W liście do Słowackiego z 19 grudnia 1840 (III, 14) mówi o Szekspirze, że „obserwował fenomena, w głąb przyczyn nie zachodził, podobny w tem do szkoły filozofii Locka lub Kondyllaka".

[2]) Ważne to zdanie, będące przestrogą, by mimo wszystko zbyt daleko nie iść w przypisywaniu poecie nadmiernie szerokiego oczytania, znajduje się w liście z dnia 19 października 1839: „Zarzucę także tobie, coś powiedział o „praktische Vernunft" Kanta... Kant zaś pisał „Kritik der reinen Vernunft"". Potem następuje dowodzenie, że nie może być „praktische Vernunft", bo praktyczny jest tylko „Verstand". Nieco dziwny to ustęp, bo o „praktische Vernunft" nie tylko u Kanta jest mowa.

Początkowo mógł Cieszkowski tylko pogłębiać wpływ Hegla, przemożny od chwili poznania „Estetyki“. Duchowi Hegla poddał się autor „Modlitw“ zrazu bez oporu; dopiero po pewnym czasie rozbudziła się reakcya.

W dziełach Hegla przedstawił mu się najwspanialszy, najbogatszy, najbardziej zwarty, spoisty i całkowity system, jaki stworzyła myśl nowożytna. To, czego brakło Schellingowi — konsekwencya i systematyczność — uczyniło system Hegla skończonem arcydziełem sztuki filozoficznej — niestety dostępnem dla poznania tylko po przełamaniu trudności wielkich i dlatego narażonem na niebezpieczeństwo zlekceważenia; albowiem rzadkie są epoki, w których wieluby się znalazło, nie szukających drogi najmniejszego wysiłku. Lata ówczesne były taką wyjątkową epoką — i już z tego względu szacunek im się należy, chociażby rezultat ich pracy miał zostać odrzucony.

Hegel postanowił rozumowo opanować i do granic ostatecznych wyzyskać schellingowskie pojęcie absolutu i fichtowsko-schellingowską metodę rozwoju, przez Fichtego ugruntowaną na schemacie trójkowym. W ten sposób chciał spełnić dwa postulaty, którym nie odpowiedział Kant, wywołując przez to dalszy rozwój spekulacyi: postulat jedności i poznawalności, a zarazem zadość uczynić dwu kierunkom myślenia, które stanowiły zdobycz ówczesnej nauki: poglądowi historycznemu w naukach duchowych i ewolucyjnemu w przyrodniczych, jednoczących się właściwie w jednej dążności genetycznego, systematycznego ujęcia.

Dla takiego zadania trzeba było przedewszystkiem pojęcie absolutu poddać nowej rewizyi. Jaźń u Fichtego niewątpliwie była pojęciem jednostronnem — ale to, czem ją zastąpił Schelling, nie wydawało się Heglowi po przejściu początkowej fazy filozoficznej [1]) dostateczną podstawą filozofii. Ze swojem

[1]) W której występował tylko jako komentator Schellinga.

niezróżnicowaniem, był Schellingowski absolut istotnie ciemną otchłanią, z której wszystko wyjść mogło — ale nie w sposób, dający się logicznie wyjaśnić; był sam czemś niepoznawalnem właściwie. Hegel z całą bezwzględnością wysnuł konsekwencye ze stanowiska filozofii identyczności: „Byt i myślenie są identyczne" („Sein und Denken sind identisch"). Jeśli byt i myślenie są identyczne, to i w początku byt musiał być myśleniem — i niczem innem być nie mógł, bo tylko myślenie zawiera w sobie konieczność rozwoju, tylko z myślenia da się wywieść wszystko. A przeto absolut nie jest niezróżnicowaną ciemną otchłanią, w której zlane są niewytłumaczalnie podmiot i przedmiot, z której się niewytłumaczalnie jako zróżnicowane wyłaniają — absolut jest duchem: „Das Absolute ist der Geist".

Już z tego widać, jak trafna była charakterystyka Steffensa, gdy twierdził, że Fichte, Schelling, Hegel tak się mają do siebie, jak działanie, patrzenie i myślenie.

Ale to się dopiero w całej pełni okazuje w dalszej konstrukcyi. Hegel zastał ewolucyonistyczny pogląd — Hegel zastał nawet fichtowską historyę świadomości. Hegel jednak sam tylko zastosował ewolucyonizm do myślenia, stwierdził, że konieczność rozwoju tkwi w myśleniu — co więcej, że ona właściwie tkwi tylko w myśleniu. To była zdobycz Hegla: słuszny czy niesłuszny — pomysł był genialny i dawał filozofii nową podstawę, nowy charakter, nową metodę.

Że myślenie jest procesem, czynnością — o tem nikt nie wątpił; ale to, co stanowi najpełniejszą krystalizacyę myślenia, pojęcie, uznawano zawsze za coś bezwzględnie stałego, niezmiennego. Pojęcie można analizować, w ten sposób dochodzić z niego do nowych sądów — pojęcia można kombinować, ale one są przecież czemś nieruchomem, ściśle ograniczonem, wykluczającem to wszystko, co jest poza niemi. Dwa pojęcia A i B mogą się skombinować w sumę A+B, ale każde jest zamkniętym kręgiem; od A do nie-A, przejścia

istotnego niema. Stąd zasada sprzeczności stała się podstawą logiki.

A teraz Hegel wystąpił jakby z Kopernikowskiem przewróceniem porządku. „A" nie wyklucza „nie-A", przeciwnie „A" z konieczności przechodzi w „nie-A" i potem z konieczności te dwa pojęcia organicznie łączą się, jednoczą (nie kombinują!) w trzeciem, a w tem trzeciem jest i A i nie-A, więc one wcale się nie wykluczają. Nazwijmy „A" bytem, „nie-A" niczem — „byt" i „nic" nie wykluczają się; czysty, abstrakcyjny byt, bez określeń bliższych, jest czemś beztreściowem — a więc właściwie niczem, przechodzi w myśli w „nic" — on tego „nic" nie wyklucza, bo oto jest trzecie pojęcie, w którem tkwi i byt i nic, nie-byt, i są nierozerwalnie a zgodnie połączone, pojęcie, oznaczające równocześnie że coś jest i że tego czegoś jeszcze niema — „stawanie się". To „stawanie się" jest czemś nowem, odrębnem, nie jest wcale prostą sumą bytu i nie-bytu, ale oba poprzednie, sprzeczne pojęcia są w niem zawarte [1]).

Tak wygląda dyalektyka Hegla. Każde pojęcie przechodzi w przeciwieństwo swe, każda teza wywołuje antytezę; ale każda antyteza łączy się z tezą w nową syntezę. To jest logiczna trójca.

W myśleniu więc koniecznym procesem dyalektycznym wywiązują się coraz nowe pojęcia, a że każda następna synteza jest bogatsza od poprzedniej, więc, wyszedłszy z beztreściowego, abstrakcyjnego bytu, dochodzi myślenie do coraz bardziej skomplikowanych, coraz bogatszych, coraz „konkretniejszych" syntez. Każdej jako tezie przeciwstawia jej zaprzeczenie, antytezę — tę znowu zaprzecza i przez „negacyę negacyi"

---

[1]) Stosunek tych trzech pojęć: bytu, nicości i stawania się, jako punkt wyjścia i zarazem typ logiki heglowskiej, jasno i dokładnie przedstawia A. Żółtowski w książkach: „O podstawach filozofii Hegla. Część pierwsza" (Kraków 1907) na str. 47—65 i „Metoda Hegla" (Kraków 1910) na str. 2—22 i 27—39.

daje nowe twierdzenie, nową syntezę — przez szereg subtelnie skonstruowanych szczebli dochodzi do „istoty“, potem poprzez „zjawisko“ do „rzeczywistości“, potem wznosi się do „pojęcia“, wreszcie osiąga szczyt — „ideę“.

Ale to nie są wcale formy myśli samej, to nie są określenia, narzucone przez nasz umysł obcej im realności. „Byt i myślenie są identyczne“ — logika jest metafizyką, nauka o myśleniu jest nauką o bycie, jej określenia są istotnymi stopniami bytu, który w końcu dochodzi do idei.

Bo idea heglowska jest właśnie najistotniejszą rzeczywistością, jest podstawą tego wszystkiego, co przez świat czy doświadczenie wewnętrzne narzucone, w potocznem życiu nosi to miano. Idea jest zjednoczeniem pojęcia z realnością, jest — jak absolut Schellinga, ale nie w ciemnem niezróżnicowaniu, tylko w osiągniętej pełni — jednością podmiotowości i przedmiotowości. Będąc najpełniejszym rezultatem myślenia, ona jest punktem wyjścia dla wszelkiej konkretności. Wszystko, co jest, jest z idei i przez ideę „Wszystko, co istnieje, ma tylko o tyle prawdę w sobie, o ile jest istnieniem idei. Bo idea jest tem, co jedynie naprawdę jest rzeczywiste. Zjawisko [1]) mianowicie nie jest już przez to prawdziwem, że ma wewnętrzną czy zewnętrzną obecność (Dasein [2]) i wogóle jest realnością, ale przez to jedynie, że ta realność odpowiada pojęciu. Dopiero wtedy obecność posiada rzeczywistość i prawdę“ [3]). Wmyśliwszy się — co

---

[1]) Oczywiście w najszerszem, kantowskiem znaczeniu: zjawisko jako to wszystko, co się nam jako realne objawia.

[2]) „Dasein“ tłumaczyć trudno; niepodobna je oddać przez „istnienie“, bo „Existenz“ i „Dasein“ są to różne kategorye u Hegla. „Dasein“ jest określonym bytem, bytem o pewnej jakości.

[3]) „Alles Existierende hat nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche. Das Erscheinende nämlich ist nicht dadurch schon wahr, dass es inneres oder äusseres Dasein hat und überhaupt Realität ist, sondern dadurch allein,

dzisiejszemu myśleniu nie jest rzeczą zbyt łatwą — w takie stanowisko i przypomniawszy sobie, że zwykle jako konkretne określa się to, co ma samoistną, pełną realność, za abstrakcyjne to, co oderwane od tej realności istnieje tylko w odniesieniu do niej, jest jakimś preparatem na jej podobieństwo — zrozumieć można, jak Hegel doszedł do zupełnego odwrócenia tych dwu określeń: dla niego konkretną jest idea, abstrakcyjnem jednostkowe zjawisko.

Z idei — jako rzeczywistości podstawowej — wyłania się natura. Natura jest więc częścią, pochodną od idei — jest ideą „w innobycie" („Anderssein"). I teraz z tego innobytu odbywa się droga powrotna. Idea w naturze przechodzi coraz to nowe formy, dążąc do pełnego zrealizowania się i do pełnej świadomości, z której wyniknąłby powrót z „innobytu" do bogatszego, zupełnego zjednoczenia. Zyskuje to zjednoczenie w duchu, jako celu, do którego zmierza natura. Ta ostatnia faza rozwoju dokonywa się w człowieku — czy raczej w ludzkości. Istotą ducha jest wolność, jak istotą natury jest skrępowanie, brak wolności. Stąd rozwój ducha jest rozwojem wolności. Objawia się on najpierw jako duch subjektywny, jeszcze krępowany naturą — potem jako duch objektywny, wyrażający się w tworach społecznych wolnej woli, w prawie, moralności i etyczności (Sittlichkeit). Najwyższym przejawem objektywnego ducha jest państwo. Wre-

---

dass diese Realität dem Begriff entspricht. Erst dann hat das Dasein Wirklichkeit und Wahrheit". (Vorles. üb. d. Aesthetik. I Teil, I, 2). Przytoczone zostało zdanie z „Estetyki", jako dzieła, które Krasiński znał najlepiej. W „Encyklopedyi" znajduje się następujące określenie idei (w §§ 213 i 214): „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.... Die Idee kann als die Vernunft, ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u. s. f. gefasst werden".

szcie najwyższą formą jest duch absolutny — najwyższy stopień powrotu do idei, zjednoczenia i wolności, przejawiający się w sztuce, religii i filozofii. Jak duch się wznosi do coraz wyższej wolności i coraz pełniejszego samopoznania — to przedstawia historya, w której kolejno narody służą wielkiemu celowi. Tak więc ludzkość stanowi centrum systemu Hegla: jej rozwój staje się rozwojem „ducha świata".

Z tego systemu, na którego przyjęcie był przygotowany przez poprzedni rozwój myśli, zaczerpnął Krasiński pojęcie rzeczywistości, pojęcie rozwoju, pojęcie ducha, metodę trójkową i sposób ujmowania zjawisk historycznych. Filozofia Krasińskiego stała się, mimo wszelkich pierwiastków odmiennych, jednem z odgałęzień hegelianizmu — i pozostała niem nawet wtedy, gdy poeta w utworze własnym wyrzekł się Hegla.

To przedewszystkiem uderzyło Krasińskiego i dało nową formę jego ukształtowanym już poglądom, że Hegel całą energią myślenia wyodrębniał swoją sferę rzeczywistości od tego, co język potoczny chrzci tą nazwą. Nie przejmując się istotą logicznych wywodów, konstruujących pojęcie rzeczywistości, to uchwycił, że dla Hegla rzeczywistość („Wirklichkeit") jest czemś różnem i wyższem od „istnienia" („Existenz") i „zjawiska" („Erscheinung"), że rzeczywistość jest przedewszystkiem cechą idei [1]), że to, co nie jest ideą, rzeczywistość zawdzięcza idei. Stąd wspaniałem wydobyciem z chaosu świata czegoś, co równie realne jest, jak z ideałem zgodne, mogło wydawać mu się słynne czy osławione wyrażenie „Filozofii prawa", przez fałszywą interpretacyę tak łatwo zamieniane w paradoks czy fałsz: „Wszystko, co rozumne, jest rzeczywiste, i wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne"

---

[1]) Niezmiernie charakterystyczne są słowa pięknego listu o miłości, w którym Krasiński wprost mówi: „Jeśli myśl nie stanie się ideą czyli rzeczywistością" (Listy do A. Potockiego, 423, 19 stycznia 1839).

(Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig). W myśl tego pojęcia rzeczywistości, które poeta przejął od Hegla, nic innego ono znaczyć nie mogło, jak tylko: „To, co jest zgodne z wymaganiami rozumu, musi być urzeczywistnione, ma samo w sobie podstawę i rękojmię rzeczywistości; to zaś, co naprawdę rzeczywiste, t. j. co ma w sobie warunki bytu i trwałości (wirklich = was fortwirken kann), to musi być rozumne".

Odróżnianie rzeczywistości od świata nie było Krasińskiemu obce. I platonizm i chrystyanizm uczyły go upatrywać rzeczywistość właściwą poza światem. Skłonny był zgodzić się z Jeanem Paulem, który w jednym z fantastycznych utworów [1]) powiedział, że istoty zaziemskie tylko we śnie widzieć mogą, co się na ziemi dzieje, bo ziemskie życie jest snem, i Matka Boska usnąć musi, by na ziemię patrzeć. W „Modlitwach" też jako chrześcijanin i platonik mówił: „Za to, że opłakała wszystkie nadzieje i sny swoje, Ty ją (służebnicę Twoją) wyrwiesz z tego snu ziemskiego i przeniesiesz ją do nieskończonej rzeczywistości" [2]). Obraz snu będzie też nadal służył, ażeby istotnej „rzeczywistości" przeciwstawiać ziemską, znikomą, złudną realność. W „Synu Cieniów" powie o formach zmiennych: „To sen twój mijał, jak fal miliony".

Przytem chrześcijańsko-platońskie pojęcie wiąże się ciągle z heglowskiem. Obok pojmowania idei, jako tego, co tkwi w zjawiskach, stanowiąc ich treść najgłębszą — obok immanencyi idei — występuje stale przenoszenie idei w zaświaty, upatrywanie świata idei w niebie, w Bogu osobistym — transcendencya idei. Dzięki temu rzeczywistość idei przybiera coś z nieruchomości platońskich idei: gdy u Hegla w systemie idea właściwie rozwija się tylko, u Krasińskiego

---

[1]) „Der Traum im Traum" w powieści „Siebenkäs".
[2]) Dzieła III, 225 (Wyd. jubil. III, 347).

nie tylko rozwija się, ale jest jako coś odmiennego, stojącego ponad rozwojem. To też równie wiele platonizmu, jak hegelianizmu jest w słowach: „W istocie wszystko, co się zdarza w czasie, czyli Historya, jest tylko zewnętrznym kształtem tego, co jest w wieczności, tego, co się nie zdarza, ale co jest — ducha jednem słowem“ [1]). Platonizm się włącza, gdy materya zostaje określona jako złudzenie, a rzeczywistość pojęta nie tylko w myśl postulatów intelektualnych, lecz również etycznych i estetycznych: „Wreszcie dojdziesz do tej prawdy, że materya jest raczej złudzeniem, że złe na tym świecie jest najokropniejszym fałszem i że tylko dobre, sprawiedliwe i piękne jest rzeczywistością“ [2]). Związane jednak z teoryą rzeczywistości pojęcie rozwoju i ducha i uznanie historyi za kryteryum — to rzeczy, o których platonik bez hegelianizmu mówićby nie zdołał.

Pojęcie rozwoju w nauce i filozofii nie było wprawdzie tworem Hegla, ale dzięki niemu nabrało potęgi ogromnej, która do dziś moc zatrzymała. I Krasiński nie od Hegla dopiero myśl ewolucyi przyjął: niejasno znał ją już jako młodzieniec — potem zaś Schlegla, Herdera i innych miał przewodnikami. Ale filozoficzne, ściśle określone pojęcie rozwoju dał dopiero Hegel — i wzbogacił dodatkiem, który nadał mu zupełnie nową wartość.

Rozwój był u Hegla procesem dyalektycznym, t. zn. postępował drogą tezy, antytezy i syntezy: każdy stopień osiągnięty wywołuje swoje przeciwieństwo, a to potem łączy się z niem w nową całość. W nowej całości teza i antyteza są „aufgehoben“. „Aufheben“ znaczy „usunąć“, zarazem jednak znaczy i „podnieść“ i „schować“: teza i antyteza są więc w syntezie zniesione, ale równocześnie do niej podniesione i do niej wniesione. Cóż to znaczy? Oto,

---

[1]) Listy do A. Potockiego, 262, 20 paźdz. 1838.
[2]) Listy do A. Potockiego, 348—9, 4 lipca 1838.

że stopień poprzedni w następnym nie ginie, nie zatraca się — on w nim jest zawarty, on trwa — i trwa we wyższej wartości. Zdanie, że w naturze nic nie ginie, Hegel pierwszy sformułował prawdziwie filozoficznie i prawdziwie historycznie, bo pogląd historyczny uznaje przeszłość usuniętą, zniknioną na pozór — za trwającą w stadyach dalszych.

Jest to teorya, której znaczenie dla rozwoju Krasińskiego, dla zrozumienia dróg jego myśli sięga znacznie głębiej, nie ograniczając się wcale do konstrukcyi linii rozwojowej.

Krasiński poprzednio już pod wrażeniem Herdera uznał, że Bóg i natura „terrorystycznie“ postępują, że ofiarują to, co niższe, dla wyższego: w „Modlitwach“ dotknął tej kwestyi [1]); w jednym z listów pisał: „Indywiduami los poniewiera. Jedna ludzkość pozostaje tylko poważną i wielką: reszta jak pył, jak liście jesienne, jak miłość Don Juana“ [2]). Twierdził tak z bolem; trudno mu było pogodzić się z taką prawdą; a gdy w panteizmie ujrzał jako jej skrajną konsekwencyę unicestwienie jednostki, cofnął się z przerażeniem i całą pracę myśli na to skierował, by tę konsekwencyę odeprzeć.

Hegel stawiał kwestyę w sposób nowy: ofiarowany jest stopień wyższy, ale nie zatracony, ofiarowana jednostka, ale nie unicestwiona; bo wszelki dalszy stopień rozwoju zawiera poprzedni.

Wobec tego można było nowej rozwadze poddać stosunek jednostki do ogółu czy idei czy panteistycznie pojętego ducha świata. Można było pytać, czy postulat trwania, nieśmiertelności jednostki jest przez Hegla zlekceważony, jak

---

[1]) „Dla rodzin męczą się syny i córki i ojcowie i matki.
Dla narodów męczą się obywatele i wodzowie i sędzie i kapłani ludu.
Dla ludzkości całej codzień męczą się narody i umierają w bolach, rozpaczając“. (Dzieła II, 238).

[2]) Listy do Sołtana, II, 54, 12 listop. 1836.

nim wydawał się dawniej w panteizmie — czy też podniesiony do wyższego poziomu i zrealizowany.

Bo Hegel jednostkę poświęcał. Jak Schelling, widział w indywiduum tylko przejściową fazę w życiu idei, próbę nieudałą i skazaną na zagładę. Jednostka nie spełnia zadania, jakiem jest pełna realizacya idei — i ta niedoskonałość, to „niedostosowanie się do idei“, jest źródłem koniecznej śmierci.

Ale ten sam Hegel twierdził, że każdy stopień rozwoju jest zachowany w następnym — co więcej ten sam Hegel w zakończeniu „Fenomenologii ducha“ utrzymywał, że na ostatecznym szczeblu rozwoju duch zyskuje świadomość wszystkich poprzednich faz rozwojowych.

Jednocześnie z takim poglądem znaną się stała Krasińskiemu specyalna forma teoryi metempsychozy, zyskującej wtedy coraz liczniejszych zwolenników — teorya, w myśl której dusza miała kiedyś dojść do stanu, w którym odzyska pamięć wszystkich poprzednich żywotów.

Jeśli więc przyjmie się, że duch na szczytach rozwoju będzie miał świadomość wszystkich faz poprzednich, jako faz własnych, jeśli one wszystkie będą w nim zachowane — i jeśli się z tem zwiąże metempsychiczne pojęcie rozwoju — to czyż nie będzie to istotnem uratowaniem nieśmiertelności mimo poświęcenia jednostki, mimo zaprzeczenia, jakoby każda ziemska jednostka w swej odrębności była nieśmiertelna? I czy nie można nawet uznać, że ta, jedynie nieśmiertelna, osobistość duchowa jest częścią jeszcze wyższej, ogólniejszej całości, nie unicestwioną w niej, ale zawartą?

Tu był punkt wyjścia dla filozofii „Syna Cieniów“.

Wobec takiego postawienia kwestyi zrozumieć można, dlaczego ten sam Krasiński, który cofał się przed roztopieniem jednostek w absolucie panteizmu, przyjmował ogólnego ducha systemu heglowskiego bez oporu — owszem, w jego uznaniu widział stanowisko wysokie, pociechę niosące, i jako takie przedstawiał je młodemu Potockiemu: „My... indywi-

dualność człowieka poświęcamy Bogu i ludzkości. My Duch jeden, wielki, ogólny, wszystko zawierający... uznajem za najwyższą Istotę, za początek i koniec wszystkiego" [1]). „To jedno jest, skąd wypadki wypłynęły, czego one są objawieniem nieustannem — a tem jest duch ludzkości" [2]).

To właśnie ponad-indywidualne pojęcie ducha jest całkowicie zaczerpnięte z Hegla. Bo jeśli wogóle o ducha chodzi, jako o najwyższy stopień rozwoju, to prócz św. Pawła, prócz innych filozofów, jak Schelling, Schubert — równie ważnem źródłem, jak Hegel, był Novalis ze swym ideałem duchowości i przebóstwienia ducha. A że pojęcie „ducha" jest jądrem nowego światopoglądu, nic więc dziwnego, że Krasiński jako przedstawicieli najwyższej filozofii łączy Hegla i Novalisa.

Że ponad-indywidualne pojęcie ducha staje się podstawą poglądu na historyę, to znowu dzieło Hegla. Oba pojęcia zasadnicze — duch i rozwój — nabrały najkonkretniejszego znaczenia w historyi. Gdy w naturze Hegel zacieśniał ewolucyonizm, bo nie uznawał czasowego jednolitego następstwa form i faktycznego przechodzenia jednych w drugie, t. j. transformizmu, a tylko stopniowe realizowanie się idei w formach, mogących być równoczesnemi — to w historyi istotnie pierwszy przeprowadził konsekwentnie ideę rozwoju, ideę koniecznego wyłaniania się poszczególnych stopni, a w historyi filozofii miał materyał do wskazania, jak istotnie fazy poprzednie są zachowane, „aufgehoben", w następnych.

Krasiński zgodnie z Heglem pojmował samopoznanie „ducha świata" jako zadanie dziejów. I chociaż — uważając Hegla za lekturę zbyt trudną dla młodzieńca — Adamowi Potockiemu poleca wszystkie źródła swej historyozofii z wy-

---

[1]) Listy do A. Potockiego, 262, 20 paźdz. 1838.

[2]) Listy do A. Potockiego, 251, 17 sierp. 1837.

jątkiem Hegla [1]) — jasne przecież jest, że właśnie heglowski pogląd wypowiada, gdy filozofię historyi określa jako „naukę najwyższą na ziemi, mającą na celu dzieje ducha ludzkiego, a z tych dziejów wynikające poznanie jego przez siebie samego“ [2]).

Taksamo heglowska teorya rozwoju pozwoliła mu na błędy przeszłości, które dawniej tak bezlitośnie sądził, patrzeć z wyższego stanowiska i uznawać je za szczeble konieczne: „Choćbyś ogromne błędy w niej napotkał, nie rozpaczaj. Gdyby w niej ich nie było, czyżby mogła iść dalej i żyć dłużej jeszcze?“ [3]) Zaczyna się tok myśli, który konsekwentnie doprowadzi do zdania: „Błogosławcie ojców winie“.

Po heglowsku — z oparciem się o poglądy estetyki — tłumaczył rozwój wyobrażeń ludzkich, opierając się jednocześnie na ówczesnej teoryi mitów i na ideach Ballanche'a: „W narodach, w ludzkości, jak w człowieku pojedynczym, wiek dzieciństwa i pierwszej młodości jest wyobraźni [4]) wiekiem — ona wtedy góruje i wszystkie sprawy Ducha przyobleka zmysłowości barwami. Symbol — jest to idea w kształt dotkliwy ubrana. Dążenie usymbolizowania wszystkiego słabieje w miarę postępów ludzkości“ [5]).

Po heglowsku upatrywał we wszelkich poglądach, które kolejno ludzkość wyznawała, stopnie kolejnego zdobywania prawdy. To też choć mniemał, że poza Hegla przechodzi, po jego szlakach szedł, mówiąc: „Chcę wszystkie

---

[1]) W listach z 12 czerwca 1838 (246), 4 lipca 1838 (248—9), 20 paźdz. 1838 (261).

[2]) Listy do Potockiego, 261, 20 paźdz. 1838.

[3]) Listy do A. Potockiego, 428, 24 grud. 1839.

[4]) W druku jest „wyobrażeń“, ale sens i podmiot zdania następnego („ona“) wskazują, że to omyłka.

[5]) Listy do A. Potockiego 250, 17 sierp. 1838. — Dalsza część listu o wcieleniu wielu zdarzeń w jedną postać lub jedno bóstwo przypomina teoryę Ballanche'a, której twórcą właściwym był Vico.

baśnie rodu ludzkiego sprowadzić na stanowisko prawdy, bo mi się widzi, że fałszu i marzeń niema w wszechświecie" [1]).

Do rozwoju historycznego stosował metodę dyalektyczną Hegla. Schemat trójkowy sprzeczności i ich godzenia już za wzorem Schellinga wyzyskał w teoryi poezyi. I teraz jako ideał uznawał tożsamość skończoności i myśli nieskończonej [2]), miłość tłumaczył przepięknie jako złączenie dwu przeciwieństw w całość [3]). Ale obok tego wyraźnie uznał proces dyalektyczny za istotny proces rozwoju świata. Zapowiadając Delfinie przyszłość wielką stanu magnetycznego, tłumaczył, że wszystko dobre początkowo złem się wydaje, bo najpierw objawia się nowa idea jako negacya tego, co jest; potem ona z kolei staje się dobrą, a dawna idea, jej przeciwniczka, za złą zostaje uznana; wreszcie obie zostają pogodzone, „a zatem w tem trzeciem stanowisku złe przepada jako złudzenie, a zostaje się na wszystkie strony tylko dobre". Po tym wywodzie dodaje: „Znów tu masz Trójcę, której ostatni, trzeci termin jest najwyższy, jest zgodą dwóch poprzedzających" [4]).

„Znów tu masz Trójcę" — a więc Trójca była widocznie schematem Delfinie znanym — widocznie już z końcem r. 1839, kiedy ten list był pisany, stała się czemś dominującem w poglądach poety.

---

[1]) Listy do Jaroszyńskiego, III, 72, 16 lipca 1839.

[2]) Listy do Gaszyńskiego, I, 152, 20 listop. 1839.

[3]) „Dusza kobiety służy naszemu duchowi za wyobraźnię, a jej duszy nasz duch za myśl. Lecz że niema myśli w zupełnej prawdzie, jeśli myśl nie stanie się ideą czyli rzeczywistością, złożoną z niewidomego ducha jako źródła, i z widomego kształtu, jako skutku, otóż niewieście serca lgną do rozumów męskich i tworzą wtedy całość". (Listy do A. Potockiego, 422, 19 styczn. 1839).

[4]) Listy do D. Potockiej. Tyg. ill. 1898, str. 231—2, 19 grudnia 1839.

Zarazem widać tu, jak heglowski schemat rozwoju mógł uprawniać i uzasadniać optymistyczne patrzenie w przyszłość. Tego patrzenia optymistycznego był Krasiński najbardziej spragniony — i ono przedewszystkiem umacniało się i wyrażało od czasu, gdy wpływ Hegla działać począł. Uwydatniło się najpierw w zastosowaniu do losów pośmiertnych jednostki: „Kiedy miną te pozorne widziadła, nazwane światem i naturą, staniem się w Duchu, Duchem wolnym i nieskończonym“ [1]. Uwydatniło się w zapatrywaniu na dzieje ludzkości: „To co Bóg myśli na szczytach niebios, to samo ludzie pomyśleć, pojąć i uskutecznić muszą na ziemskim padole“ [2]. Musiało się uwydatnić w poglądzie na przyszłość Polski.

Nim jeszcze całokształt idei heglowskich dojrzał należycie, by wcielić się we formę artystyczną, narzucało się optymistyczne rozwiązanie poetyckie problemu narodowego. Było zaznaczone w „Pokusie“ — we wizyi cmentarza narodów i zapowiedzi zmartwychwstania. Tam jednak stanowiło szczegół uboczny. Zagadnienie zbyt było ważne, by, raz ponownie podjęte, nie dojść do znacznie pełniejszego ujęcia. Zyskało je we „Śnie Cezary“.

Utwór ten, napisany w lecie r. 1839 w albumie ukochanej [3], wiąże się z myślami „Pokusy“ w sposób wielce charakterystyczny: to, co w „Pokusie“ stanowiło myśl główną, tu wnika jako motyw uboczny, to zaś, co w „Pokusie“ zaznaczone zostało, zmienia się w temat.

---

[1] List do Gaszyńskiego z 14 maja 1838.

[2] Listy do A. Potockiego, 249, 4 lipca 1838.

[3] T. Pini (Albumy D. Potockiej, Pam. lit. 1839) podaje datę 10 lipca 1839, Adam Krasiński (Nieznany pomysł trylogii) 17 sierp. 1839. Album Potockiej, zawierający ten utwór, uprawnia jednak do twierdzenia, że „Sen Cezary“ powstał p r z e d 17 sierp.; jak bowiem słusznie zauważył prof. Czubek (Wyd. jubil. IV, 401), data powyższa jest datą przepisania dziennika poety, rzekomo tłumaczonego z Jeana Paula, który to dziennik kończy się „Snem Cezara Alberti“ (tak brzmi tytuł pierwotny).

Myśl wyzwolenia przez zadanie śmierci raz jeszcze odbija się echem: Polacy wyswobadzają żony swe podobnie, jak Germanin słynnej rzeźby starożytnej: „I każden z umierających, jak stał z podniesionym mieczem, tak utopił go w piersiach tej, którą kochał". Cały jednak utwór jest rozwinięciem ustępu „Pokusy", dającego obraz śmierci narodu i zapowiedź zmartwychwstania.

Poetycką formę znowu poddał Jean Paul: „Sen Cezary", wpisany do albumu jako rzekomy utwór autora „Titana" jest jakby *pendant* do wizyi Jeana Paula „Zniszczenie": i tu i tam obraz beznadziejnego konania się roztacza; tryumfuje duch śmierci — ale wreszcie przemienia się scena rozpaczliwa we wizyę niebiańską [1]). W katedrze, której obraz

---

[1]) Ponieważ w ostatnich czasach pojawiły się wątpliwości co do znaczenia wpływu Jeana Paula (St. Dobrzycki, „Sen Cezary", Pam. lit. 1904), przedstawię rezultaty szczegółowego zestawienia. W utworze „Vernichtung" — z którego pochodzi zamarzłe wzgórze śmierci w „Pokusie" — występuje jako kuszący do niewiary, do uznania nicości, potworny duch śmierci; przypomina go duch złego we „Śnie Cezary", grający na strunie nicości. Krasiński przedstawia grobowiec z napisem „naród" — podobny obraz jest we „Vernichtung": „Die graue, enge Erde schwankte durchsichtig mit ihren jungen Völkern nahe über den starren todten Völkern — ihre Achse war ein langer Sarg aus Magnetstein, mit der Überschrift: „Die Vergangenheit"" (Werke t. 24—26, str. 165).

Nadto są reminiscencye innych utworów: postać niewieścia przypomina koniec snu Cezara Albano (Titan, Werke t. 15–18, str. 460–463): „Eine erhabene, göttliche Jungfrau, gross wie die andern Göttinnen, stand auf der Erde wie im Himmel: aller Kronenglanz der wehenden Sonne sammelte sich an ihr, und sie brannte, in Abendrot gekleidet". Może ta analogia nasunęła poecie pomysł wprowadzenia imienia „Cezary" — pomysł szkodliwy dla utworu, bo wytwarzający niepotrzebną, nic nie znaczącą, mącącą tylko wrażenie zagadkowość.

Myśl o „zaczęciu się wieczności" zdaje się znowu być echem utworu „Der Tod in der letzten zweiten Welt" (Werke 24—26, str. 85 nn.): „Es ist schon Ewigkeit" sagten einige [Seelen]..." „Jetzt zog die Ewigkeit näher".

zaczerpnął z wrażeń fryburskich, umieścił część wizyi — może za przykładem Quineta, który w katedrze strasburskiej zgromadził duchy zmarłych, skarżących się na nadzieje zawiedzione, wyrzuty czyniących Chrystusowi [1]).

Tę formę wizyi opanował Krasiński znakomicie. Mimo szczegółów o zagadkowości zbytecznej — do których przedewszystkiem należy imię bohatera — złączył tajemniczość z wyrazistością i jasnością akcyi i myśli, a bogactwo i rozmiary wielkie widzenia z prostotą idei przewodniej, której zakończenie nagłe, silne w wyrazie, kontrastem działające, nadaje siłę przekonującą. W obrazowaniu samem — zwłaszcza w przedstawieniu katedry — pojawiła się plastyka, umiejętność oddawania wrażeń wzrokowych, która dawniej tylko wyjątkowo się pojawiała, teraz zaś, po raz pierwszy uwydatniwszy

---

Już w r. 1841 zestawił „Trzy myśli" z Jeanem Paulem recenzent w „trzecim Maju" (18 stycz.) i w „Dzienniku Narodowym" (22 maja). Por. T. Sternal: Z powodu dzieła S. Tarnowskiego o Zygm. Krasińskim (Przewodnik nauk. i lit. 1893, str. 548 i 550).

[1]) Skarga duchów z „Ahasverusa" ma również jakby echo we „Śnie Cezary": „I zdało mi się, że duszę własną przeklinam, konając... A jam się zerwał i wołał: „Ratuj mnie, bo konam; boś ty zwiódł mnie".

Możnaby też dalekie pokrewieństwo znaleść między „Snem Cezary" a wizyą ojca Alexisa w „Spiridionie" George Sand — wizyą katedry z trumną, w której męczony jest męczennik żywy. (Oeuvres de George Sand, t. XXII, Spiridion, Paris 1839). Nie wiadomo jednak, czy poeta znał już wtedy „Spiridiona"; znać go mógł, bo dzieło to wyszło z początkiem roku 1839. („Journal de la librairie" wiadomość o niem podaje 23 lutego 1839); ale w listach Krasińskiego wzmianka jest dopiero 19 czerwca 1840. (Listy do A. Potockiego, 430—431). Jeżeli znał dawniej „Spiridiona", to może i w zakończeniu „Snu Cezary", gdzie ze zmartwychwstaniem łączy się wizya „bielejącego" Chrystusa i dantejskie upadnięcie na twarz bohatera („Padłem twarzą na ziemię wśród zmartwychwstających"), jest drobna analogia z końcem „Spiridiona", z tem, co mówi Angel po opisie śmierci Alexisa: „Alors une figure rayonnante apparut auprès de lui, et je tombois évanoui".

się w opisach sycylijskiej podróży, wzrastać miała aż do „Przedświtu“.

Wizya nadawała się do tego rodzaju treści ideowej. Odpowiadała bowiem procesowi psychicznemu, w którym takie idee powstają i nabierają siły wiary: są to idee raczej narzucone jakiemś chwilowem rozbłyśnieniem, niż powolnem śledzeniem zdobyte — stąd stosowność narzuconych, zmuszających do wiary, jakby objawionych obrazów. Nie o przekonanie tu chodzi, lecz o wzbudzenie wiary; cóż zaś bardziej wiarę rodzi, jak wizya? [1]).

Wiara w zmartwychwstanie narodu miała być dana we „Śnie Cezary“ na przekór całemu pesymizmowi, który tak drga boleśnie we wizyi całej. Filozoficzne przekonanie, że śmierć jest złudzeniem, w nowy sposób zastosowało się do śmierci narodu, powołując się na Boską Opatrzność: „Pan czuwa nad waszemi trumnami i czeka, aż chwile przeznaczone miną“.

Krasińskiego myśl o przyszłości sięgała jednak poza okrąg narodu jednego — zdawna obejmowała ludzkość. Nowa faza filozoficzna zbyt silnie ożywiła w nim pojęcie ludzkości, by problem jej przyszłości nie wysunął się znów na plan pierwszy.

Optymistycznemu rozwiązaniu sprzyjał kierunek jego myśli; zresztą zawsze w dali ostatecznej światło upatrywał. Jak zaś obawom przyszłości dał wyraz zgodny z duchem epoki, tak z epoką się zsolidaryzował w przepowiedni lepszej przyszłości.

Z obawami, które wstrząsały umysły, łączyła się w epoce romantycznej ciągle nadzieja niegasnąca. Marzenia racyonalistów XVIII wieku o możności idealnego ukształtowania

---

[1]) Wiadomość ciekawą dla genezy utworu i wogóle dla psychologii Krasińskiego podaje Mickiewicz w swych „Wykładach“. Miał on dowiedzieć się od jednego z przyjaciół poety (może od Gaszyńskiego), że źródłem „Snu Cezary“ była wizya istotna.

stosunków, powracały; ale po strasznych doświadczeniach rewolucyi nie od samych reform społecznych i politycznych oczekiwano odrodzenia; sam Saint-Simon, głoszący, że raj przed ludzkością leży, nie poza nią, chciał go na nowej religii oprzeć. Przedewszystkiem zaś romantycy polscy z Mickiewiczem na czele ton religijny dawali swej wierze w epokę nową.

Gdy jedni — jak Chateaubriand, Bonald i początkowo Lamennais — chcieli tylko powrotu religijności, inni wprost tworzyli marzenia o nowej religii. Novalis, tak obficie skupiający rysy romantyzmu, był rzecznikiem takiej myśli — spodziewał się, że po katolicyzmie i protestantyzmie nastąpi nowa ogólnoludzka religia chrześcijańska. Pisał o katolicyzmie: „Jego formę przypadkową uważać można za zniszczoną. Stare papiestwo w grobie leży i Rzym po raz wtóry stał się ruiną. Czyż protestantyzm nie ma ustać wreszcie i miejsca ustąpić nowemu, trwalszemu Kościołowi?“ [1]).

W różnych formach pojawiała się myśl o religii nowej, od nieśmiałej zapowiedzi Damirona, że nastanie w niej naukowa epoka, do śmiałych pomysłów napół-saintsimonistycznej religii ludzkości Lerouxa.

Oparto się o dawne proroctwa, dawne nadzieje. Myśl o „królestwie bożem“ ożyła. Romantycy niemieccy marzyli o jego realizacyi. Przypomniano sobie zdania Pisma św. o Duchu Pocieszycielu, przypomniano zrodzone stąd oczekiwania św. Augustyna, millenarzystów, Joachima de Flore i wielu innych. Hoene-Wroński przyjście Parakleta przygotowywał i w jego imię konstruował „filozofię absolutną“, Mesyanizm, mający przez odsłonięcie celu absolutnego wieść do Królestwa Bożego na ziemi.

---

[1]) „Die Christenheit in Europa“.

Nigdzie marzenia o nowej religii nie wyraziły się silniej, jak w dziwnej powieści George Sand, w „Spiridionie“, pisanym pod wpływem idei Lerouxa i Lamennais'go.

Trzech bohaterów dała swej powieści, z których każdy przedstawia dążenie do religii nowej: Spiridiona, Alexisa i Angela. Spiridion to człowiek, którego życie było szukaniem Boga. Żyd początkowo — przejmuje się potem protestantyzmem — pod wpływem Bossueta staje się żarliwym katolikiem i zakłada klasztor. Ale tak trzy religie przeszedłszy, dochodzi do nowych udręczeń myśli i serca — i katolicyzm mu nie wystarcza, a choć, nie chcąc zgorszenia wywołać, do końca życia zostaje na pozór mnichem i naczelnikiem zakonu, żyje dalej i umiera w oczekiwaniu przyszłej, wyższej wiary. Mimo że zakon upada coraz bardziej, żyje w nim duch Spiridiona; kolejno wybiera on sobie spadkobierców, ukazuje się im też w sposób romantyczny — a jeden z tych spadkobierców ma kiedyś z trumny jego wydobyć manuskrypt, myśl jego zawierający.

Pierwszy posiadacz tajemnicy, mnich łagodny, nieśmiały, jest tylko łączącem ogniwem. Za to drugi, ojciec Alexis, właściwa postać główna, skreślona z siłą niemałą, przechodzi jakby ponownie dzieje Spiridiona. Wśród udręczeń, walk, trudów, badań, zwątpień, toruje sobie drogę. Otoczony zakonnikami zwyrodniałymi, powoli pracą myśli burzy całą swą wiarę — od sympatyi dla heretyków przechodzi do sympatyi dla niewierzących — przestaje być w duchu katolikiem, przestaje być chrześcijaninem. Ale teraz przepaść się przed nim otwiera — więc się z niej dobywa w trudzie i na nowo wiarę sobie buduje samodzielnie; przejęty głęboką miłością Boga, ideał znajdujący w miłości, wierze, nadziei, myśl swą przekazuje młodemu zakonnikowi Angelowi. I ten Angel przed śmiercią Alexisa wydobywa z trumny manuskrypt Spiridiona. Jest to wyraz oczekiwania wiary nowej, przejęty ufnością najwyższą w losy ludzkości: „Dosyć widziałem, by

zrozumieć, że życie moje, jak życie rodu ludzkiego, było szeregiem błędów koniecznych, lepiej mówiąc, szeregiem prawd niepełnych, wiodących społem mniej lub więcej powolnie, mniej lub więcej prostą drogą, do prawdy w oczy bijącej, do idealnej doskonałości". Człowieka uważa za „rasę przejściową między zwierzęciem a aniołem" i anielstwo mu zapowiada — on, co chrześcijaninem się już nie czuje, ale głęboko wierzy w Boga i nieśmiertelność. A w myśl proroctw Joachima de Flore, który w XIII wieku zapowiedział po Starym i Nowym Testamencie nową epokę, po czasach Ojca i Syna, czasy Ducha św. — pisze Spiridion: „Zrozumiałem, że powstać ma nowy Mesyasz, wznieść się nowa ewangelia, że nowe prawo ma naprawić, udoskonalić, zastąpić prawo stare". Czci Chrystusa — ale rolę katolicyzmu uważa za skończoną.

Potwierdza to Alexis: „Jesteśmy rasą skończoną". „Przeszłość skończyła się i nie powinna krępować przyszłości... Nasz upadek jest równie konieczny, jak koniecznem było nasze istnienie".

Gdy zaś zbliżają się francuscy zdobywcy Włoch, z których rewolucyjnej ręki ma Alexis śmierć ponieść, mówi on: „To, co dzisiaj ostatecznie w gruzy się rozsypuje — to Kościół papieży".

Z jakiem uczuciem czytał tę książkę Krasiński, wielbiciel George Sand [1]), w cierpieniach Alexisa, w jego ideałach, w jego służbie dla ducha i głoszeniu drogi bolesnej [2]) znaleść mogący tyle ech dla przeżyć własnych?

On uznał, że wiele z jego duszy tkwiło w dziwnem dziele.

„Przeczytaj na pamiątkę moją Spiridiona pani Sand" — polecał Potockiemu. — „Tam są szerokie, wiel-

---

[1]) Por. list do Potockiego z 17 grudnia 1838 (str. 419–420).

[2]) „La vie de l'esprit est une vie sublime, mais elle est difficile et douloureuse" (str. 45).

możne myśli i przeczucia". Jedno tylko zarzucał: „Błąd jedyny to nienawiść do przeszłości" [1]).

A więc przeczuciom jej nie przeczył — więc dzielił oczekiwanie religii nowej. Lecz zarzut dowodził, że katolicyzm przecież inaczej oceniał; wszak mu niedawno w liście do Sołtana przyznał wyższość nad protestantyzmem [2]); wszak o Lammennais'm mówił, że zgłupiał [3]), gdy przeciw katolicyzmowi wystąpił; ale zbijał jego sąd, że „le catholicisme s'en va", tylko twierdzeniem, że nic nie ginie. Katolicyzm czcił — ale bronił go po heglowsku. Jako heglista w rozwój idei wierzył, uznawał potrzebę nowego stanowiska — ale katolicyzm miał być w niem zawarty, być „aufgehoben" — a więc nie zaginąć, lecz się rozwinąć.

Bo o stanie jego współczesnym nie inaczej sądził, jak Novalis — nim poznał niemieckiego romantyka, już w „Irydionie" to samo, co on, powiedział: że Rzym po raz wtóry stał się ruiną [4]).

A myśl — koniecznie wyłaniająca się z heglowskiego pojęcia rozwoju — że katolicyzm przejdzie w nową formę, znalazła poparcie w lekturze Ewangelii, do której stale zwracał się poeta.

„Dziwne miejsce czytałem w Ewangelii wczoraj" — donosił Delfinie 20 grudnia 1839, przytaczając ustęp ów, w którym Chrystus mówi o Janie apostole: „On pójdzie teraz za mną i ze mną zostanie na wieki". „Więc po zmartwychwstaniu już nie Piotra, ale Jana bierze, Piotr zaś, to Kościół Rzymski, to Kościół praktyczny, wojujący, urządza-

---

[1]) Listy do Potockiego, 430—431, 19 czerwca 1839.

[2]) 24 lipca 1837 (Listy II, 103—104).

[3]) Listy do Gaszyńskiego, I, 149, 19 paźdz. 1839.

[4]) Że Krasiński znajdował się wtedy istotnie w „Spiridionowem" stadyum religijności, dowodzi sąd Semeneńki, który o Krasińskim w r. 1839 mówi: „Zdaje się nie mieć żadnej religii, a nawet więcej niż zdaje się" (St. Tarnowski: Z. Krasiński, str. 659).

jący, a Jan, który zaczyna Ewangelię od „Logos“ — znaczy epokę myśli i najwyższej miłości. To mnie mocno uderzyło“ [1]).

„Dziwne miejsce czytałem“. „To mnie mocno uderzyło“. — Jeśli te słowa nie były pisane celowo, ażeby Delfinę przygotować na myśl niezwykłą, z którą dotąd krył się przed nią — jeśli są pisane jako szczery wyraz wrażenia, to dowodziłyby, że Krasiński sam, niezależnie, doszedł do związania przyszłości chrystyanizmu z osobą św. Jana, a chyba potem dopiero dowiedział się, że to myśl nie nowa, nie oryginalna.

Tę samą bowiem myśl, również na podstawie tekstu ewangelicznego, uczynił Schelling podstawą wywodów o religii, odnawiając doktrynę Joachima de Flore o epokach Ojca, Syna i Ducha św., którą również Görres przyjmował [2]).

Schelling, jak Swedenborg, trzy kościoły uznawał: kościół Piotra, Pawła i Jana; pierwszy to katolicyzm, drugim jest protestantyzm; trzeci panować ma w przyszłości [3]). Idea ta, chociaż zbytnio się nie rozszerzyła, znalazła jednak zwolenników; przyjął ją n. p. Steffens w swej filozofii religii.

Krasiński mógł o tych pomysłach wiedzieć — choćby od Cieszkowskiego, znającego doskonale cały ruch filozoficzny [4]). Bez względu na to, czy znał idee Joachima i Schel-

---

[1]) Listy do D. Potockiej. Tyg. ill. 1898, 265.

[2]) Wykładał on o joachimizmie w r. 1830 (por. E. Porębowicz: Tryady Krasińskiego, str. 32).

[3]) Pogląd na oczekiwanie nowej epoki, epoki Ducha św., od pierwszych wieków chrześcijaństwa do Schellinga dał Adam Krasiński w „Dniu Ducha Świętego“ (Bibl. Warsz. 1903, II), a przed nim już prof. Porębowicz w „Tryadach Krasińskiego“ (Księga pam. uniw. lwowsk. ku czci 500-letniego jubileuszu Uniw. Jagiell.). Zwrócono tu uwagę na joachimizm w „Spiridionie“; ale dostateczne uwzględnienie jego wpływu nie było możliwe, dopóki listy do A. Potockiego nie dały wskazówki stanowczej.

[4]) Należy pamiętać, że wykłady Schellinga jeszcze nie były drukowane.

linga, czy też bezpośrednio z Ewangelii zaczerpnął myśl o kościele Jana św. — to jest pewne, że przyjął oczekiwania i nadzieje epoki, że ostateczną podnietę dała mu George Sand i że, nie przypisując protestantyzmowi epokowego znaczenia, tem samem solidaryzował się z właściwym joachimizmem, z marzeniami zwolenników „ewangelii wiecznej", zapowiadającymi upadek papiestwa i panowanie Ducha Świętego.

„To, co dzisiaj ostatecznie w gruzy się rozsypuje — to Kościół papieży" — mówi ojciec Alexis przy końcu „Spiridiona". Myśl Alexisa rozwinął Krasiński w „Legendzie", znów ją wcielając we wizyę jean-paulowskiego stylu [1]).

Wśród całości, mniej fantastycznej, ale też mniej wyrazistej, niż „Sen Cezary", wyłania się jako jądro treści obraz walącego się Kościoła papieskiego. Smutny jest i tragiczny ten obraz, choć wskazuje przyszłość świetniejszą [2]). Czcią

[1]) Wizye Jeana Paula, których wpływ na „Pokusę" i „Sen Cezary" poprzednio został wykazany w odnośnych przypiskach, znalazły również echo wyraźne w „Legendzie". Obraz rozpadającego się w gruzy Kościoła, tworzącego się zeń kopca olbrzymiego i zasiadającego na tym tronie z gruzów św. Jana, jest pomniejszeniem obrazu z utworu, włączonego do „Siebenkäsa", p. t.: „Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab": „Da kreischten die Misstöne heftiger — die zitternden Tempelmauern rückten an einander — und der Tempel und die Kinder sanken unter — und die ganze Erde und die Sonne sanken nach — und das ganze Weltgebäude sank mit seiner Unermesslichkeit vor uns vorbei — und oben am Gipfel der unermesslichen Natur stand Christus". (Werke, t. 11—14, 233).

[2]) August Cieszkowski, który w trzecim tomie dzieła „Ojcze nasz" (Poznań, 1906) rozwinął obszernie myśl o „ustąpieniu Syna Bożego i nastąpieniu Ducha", zaznaczył również tragizm, tkwiący w takiej przemianie: „Gdy więc koniec każdej wielkości i świętości tragicznym być musi, przeto też moralne odejście Jego smutkiem napełnia serca nasze, jako fizyczne odejście osoby Jego smutkiem napełniło serca Apostołów mimo zaręczonego pocieszenia Pocieszyciela. — Lecz dopełniły się czasy". (Str. 118).

i miłością otaczał poeta katolicyzm, chociaż mu zagładę zwiastował. Skończyć się musiała epoka Syna Bożego, zniknąć panowanie Chrystusa. Ostatni raz obchodzone jest Narodzenie Jego; odtąd znikną obrządki katolicyzmu — Chrystus nie będzie rodził się i umierał na ziemi — postać Jego ziemię opuszcza. „Ujrzeli wszyscy wielką postać, opartą czołem na środkowej bramie, znikającą zwolna, coraz bardziej mglaną, a ręce jej były krwawe i nogi krwawe, lecz sama cała śnieżna — i jak śnieg topniejąc, zniknęła“.

Pod gruzami Kościoła ginie ostatni papież. Nie sam jednak. Z nim razem giną „ostatki szlachty polskiej“.

Dlaczegoż Krasiński Polakom, którym we „Śnie Cezary“ bez zastrzeżeń przepowiadał zmartwychwstanie, dzielić każe los katolicyzmu?

Możnaby sądzić, że to wyraz fermentu, jaki się dokonywał w jego poglądach na Polskę. Z jednej strony, bliżej zapoznając się z przeszłością, odkrywał w niej piękna i wielkości niemało [1]), a zastanawiając się nad charakterem narodowym, dochodził do przekonania, że tylko Polacy młodzi są w Europie [2]) — z drugiej strony dawne pesymistyczne poglądy odświeżać musiała książka „Die europäische Pen-

---

[1]) „Wychodzi teraz w Paryżu peryodyczne dzieło „Skarbiec“ *) — sprowadź je sobie... tam zobaczysz czem byliśmy, a czem być mogliśmy... Gdybyśmy zewnętrzne piękno byli pogodzili, pożenili z równie prawdziwem i głębokiem wnętrzem, bylibyśmy pierwszym narodem ziemi“. (Listy do A. Potockiego, 429, 29 grud. 1839).

[2]) „My, Polacy.., umiemy łączyć z nieporządkiem rozbujałego życia wszystkie pojęcia cywilizacyi, działamy zawsze w naturze... Takie połączenie gotowości do wszelakiego czynu z bystrością idealną, jest nam właściwym darem. Jest to dar wiecznej młodości i w rzeczy samej, w Europie starej kto młody dotąd? My i tylko my!“ (Dziennik z podróży po Sycylii — Dzieła II, 69, 20 kwiet. 1839 — Wyd. jubil. IV, 213—214).

---

*) Wydawany przez Karola Sienkiewicza.

tarchie" [1]), której nielitościwy sąd o Polsce czytał z boleścią, ale z uznaniem słuszności zarzutów.

To też nie jest wykluczone, że w chwili powrotnego pesymizmu wrócił do dawnej myśli co do losu szlachty — i jak niegdyś tylko śmierć chwalebną mógł dla niej upatrywać w przyszłości, tak i teraz nadzieję śmierci pięknej szlachcie polskiej zostawiał.

Lecz inne względy niewątpliwie były rozstrzygające. Przedewszystkiem myśl ewolucyjna nie zapowiadała trwa-

[1]) „Die europäische Pentarchie" (na której znaczenie dla rozwoju poety pierwszy uwagę zwrócił prof. Kallenbach w wykładach uniwersyteckich o Krasińskim) jest to właściwie — mimo udanej bezstronności — panegiryk na cześć Rosyi i jej polityki europejskiej. Zwolennik autokracyi — nie mógł oczywiście autor sympatyzować z republikańską Polską („Man muss eingestehen, dass der Liberalismus der polnischen Republik trotz den Experimenten der französischen Revolution und unserer Tage durchaus unerreicht geblieben, geschweige übertroffen worden sei" – str. 265). Nie tylko upadek Polski, ale też dalszą politykę eksterminacyjną uważał za konieczność. O jego uczuciach dla Polski świadczy choćby stylizacya takiego zdania: „Durch den Wüterich Zolkiewski liess der König von Polen die Seligkeiten des Papsttums Moskau verkündigen" (266). Polskę lekceważył; o Polsce i o Rosyi mówił: „Dort die Worte, hier die Taten" (268). Z całej Polski jeden człowiek łaskę znalazł w jego oczach: biskup Adam Krasiński: „Die Geschichte des damaligen Polens war die Geschichte der russischen Gesandtschaft an Stanislaus Augusts Hofe. Dass diese diplomatische Omnipotenz allein auf diplomatischem Wege gebrochen werden könnte, nach Richelieus Maxime: „Qu'il faut négocier sans cesse de près et de loin", begriff nur ein Pole, der Bischof Krasinski von Kamieniec Podolski. Er besass die seltene moralische Kraft des Abwartens, welche mit dem Scharfsinn des rechten Augenblicks in ihm verbunden war. Allein der polnische Adel verstand nichts, als das rohe Kriegshandwerk, und zerriss deshalb mit den wilden Guerillasbanden der Barer Konfederation Krasinskis tiefdurchdachte diplomatische Projekte. Ferrand schreibt von diesem: „Il s'accusait lui même de démence d'avoir cru qu'on pouvait encore sauver cette nation imprudente et legère, ou les dessins le mieux concertés avortaient toujours par l'impatience et l'insubordination" (280). – Dzieło to wyszło w Lipsku 1839 anonimowo; autorem jego był Goldmann.

łości ani zmartwychwstania w niezmienionej formie; jej zapowiedzi rozwoju były zapowiedziami przemiany. Jeśli katolicyzm dawny ustąpić miał nowej religii, również katolickiej, ale innej — to i Polska przyszłości winna być Polską inną; ten więc czynnik, który stanowił o charakterze dawnej Polski, szlachta dawna, uledz musi według filozoficznego języka przemianie czyli według potocznego zagładzie. Dalszy rozwój idei poety wskaże, jak zdołał potem zupełnie inne wnioski wysnuć. Przytem nasuwało się pytanie, jaka będzie rola szlachty polskiej wobec przyszłej zmiany religijnej. Jeśli opuści skazany katolicyzm, to splami rycerski honor i sprzeniewierzy się najpiękniejszej tradycyi, jaką była obrona katolicyzmu [1]). Więc też musi ona wytrwać przy nim do końca. A to jej poświęcenie nie jest wcale oddaniem się śmierci. Bo czyż niema zmartwychwstania?

Niewątpliwie — poglądy na Polskę jeszcze nie były skrystalizowane i w „Legendzie“ nie wyraziły się z jasnością nadmierną. To przecież jasne, że, łącząc ją ze „Snem Cezary“ w „Trzech myślach“, tem samem wskazywał zgodność idei w obu utworach, t. j. zgodność zapowiedzi zmartwychwstania we „Śnie Cezary“ z przepowiednią śmierci w „Legendzie“.

Ta właśnie zgodność niewątpliwa, chociaż w pierwszej chwili nie wydająca się jasną, daje główną myśl Krasińskiego określić dokładniej, niż pozwalałby na to każdy utwór z osobna.

„Sen Cezary“ zapowiada zmartwychwstanie Polski. Kiedy się ono dokona? O tem we „Śnie Cezary“ niema wzmianki. „Sen Cezary“ przedstawia przyszłość nieokreśloną. Równie nieokreślony jest czas akcyi w „Legendzie“. Ale spytać można: która z tych dwu przyszłości jest wcześniejsza? By odpowiedzieć, wystarczy stwierdzić, czy w czasie, który przed-

---

[1]) Poeta przypomina to w „Legendzie“: „Puszczajcie tych, którzy dla wiary katolickiej niegdyś naród cudzy od śmierci zbawili, a później za tęż wiarę poginęli sami“.

stawia „Legenda“, Polska już zmartwychwstała. Oczywiście że nie — Polacy występują jako „ostatki“ narodu, jako „nieszczęśliwi ludzie“, obcy światu („Azaż nikt nas nie poznał na świecie?“); kardynał w purpurze, Jan św., nazywa ich wyraźnie umarłymi: „Umarłych puśćcie naprzód“. A więc w epoce, której koniec przedstawia „Legenda“, Polska jeszcze będzie umarłą. Jej zmartwychwstanie dokona się w dalszej przyszłości.

Teraz idea Krasińskiego występuje w całej jasności i przedstawia się jako punkt wyjścia dalszej jego historyozofii:

Polska zmartwychwstanie w następnej epoce świata, w epoce Jana św., epoce miłości i pokoju.

Na to zaś przeznaczone zmartwychwstanie tem silniej zasłuży, do ostatka wierność zachowując katolicyzmowi.

Tak pojęta, idea „Legendy“ przestaje być dziwaczną — i dopiero przy takiem jej zrozumieniu staje się jasnem zakończenie, które wyraźnie przeczy, jakoby śmierć Polaków zgubą było, i zawiera tchnienie optymizmu i radości, pewność silniejszą, niż „Sen Cezary“, bo według słów tekstu samego nie na przeczuciu samem, ale na zrozumieniu przyszłości opartą.

„...Zapytałem się: „Panie, a ci, których przywiodłem wczoraj, czy na zawsze już leżą pod temi gruzami, wszyscy umarli koło umarłego starca?“

„A ów biały święty odrzekł mi: „Nie trwóż się o nich. Za to, że wyrządzili mu ostatnią przysługę, Pan odwdzięczy im — bo zachodzący, tak jak wschodzący, umarli, tak jak żywi, są z Pana — owszem — im lepiej będzie i synom synów ich“. A gdym zrozumiał, ucieszyłem się i Duch mój się przebudził“.

— I „Sen Cezary“ i „Legenda“ były tragedyami o zakończeniu optymistycznem. Na pozór wracał schemat „Nie-

boskiej komedyi" i „Irydiona". I czytając tylko te dwa utwory, jako całości zupełnie wyodrębnione, powiedziećby można, że znowu nie płynął optymizm organicznie z całości, że znowu był dodatkiem pocieszającym. Związanie ich z dziejami myśli poety dało poznać, że tak nie jest — koniec optymistyczny był uzasadniony jego filozofią ewolucyonistyczną. Wyodrębnione — nie okazują jasno swego charakteru; ale też poeta nie podał ich jako całości odrębnych. Jako części utworu troistego, „Trzech myśli Ligenzy", zyskują one konieczność optymizmu. Co w nich wydaje się nieorganicznym dodatkiem, to jako ogniwo i rezultat systemu objawia się dzięki poprzedzającemu je „Synowi Cieniów".

„Syn Cieniów" jest pełnym wyrazem systemu, zbudowanego na fundamentach heglowskich. Nie systemu Hegla, bo Krasiński nie był poetyckim tłumaczem obcych myśli; konieczność ich twórczego wyrażenia czuł wtedy dopiero, gdy przekonany był o zdobyciu samoistnego, własnego stanowiska. Napisał „Syna Cieniów", jako sformułowanie światopoglądu, który uważał za wydoskonalenie i uzupełnienie filozofii Hegla, a stworzył wtedy, gdy przyjęty z uwielbieniem system wielkiego filozofa wydał mu się już niewystarczającym, gdy w myśl idei rozwoju, idei Hegla samego, uznał, że rozwój ducha już dalej sięgnął, niż Hegel, że trzeb nowego stanowiska, na któremby hegelianizm pogodzony został z pozornie przeciwnymi pierwiastkami, wzniesiony do wyższej syntezy.

„Hegel wielkim jest", — pisał do Edwarda Jaroszyńskiego, heglisty gorącego, 16 lipca 1839 — „ale coś większego jeszcze znam od Hegla: to właśnie owo życie, które wszystko porywa, i kiedy Hegel pisał systema swoje, już zapewne z punktu Heglowskiego ono skoczyło było dalej" [1]).

---

[1]) Listy III, 71.

Na zmianę stanowiska względem Hegla, na stwierdzenie niezupełności jego prawdy, wpłynęło też bliższe poznanie ruchu filozoficznego w Niemczech po śmierci Hegla i reakcyi przeciwheglowskiej.

Były to lata ożywienia ogromnego, bogatej płodności filozoficznej — ale zarazem rosnącej rozbieżności i chaotyczności.

Potężna postać Hegla, którego system w Prusiech stał się rodzajem państwowej filozofii, górowała ciągle, lecz prądy odmienne nabierały również znaczenia. Schelling nowym, religijnym kierunkiem zyskiwał nowych zwolenników, pociągał ku sobie tych, którym Hegel nie wystarczał, aż wreszcie do samego Berlina powołany został jako zwycięzca. Samoistnie rozwijała się szkoła Herbarta. W imię zasady osobistości i pierwiastka religijnego już w roku 1832 Immanuel Herman Fichte, syn wielkiego filozofa, żądał zawrócenia z drogi heglowskiej. Chrystyan Herman Weisse w podobnej intencyi coraz bardziej oddalał się od Hegla. Antoni Günther samodzielnie tworzył filozofię chrystyanizmu. Odkąd Fryderyk Richter w r. 1833 [1]) zajął się przeprowadzeniem dowodu, że system Hegla wyklucza nieśmiertelność indywidualną, wzmagały się ataki. Chalybäus [2]) zarzucał, że w nieskończonym procesie dyalektycznym brak zadośćuczynienia dla potrzeb religijnych. Volkmut zarzut uogólniał, przedstawiając panteizm jako grzech pierworodny i ustawiczny filozofii od Talesa do Hegla [3]).

Tymczasem wśród samych uczniów i zwolenników Hegla rysowały się coraz ostrzejsze przeciwieństwa; jedni szli drogą pogodzenia filozofii i religii i w ten sposób zbliżali się czasem do neoschellingianizmu, jak zwłaszcza Göschel; drudzy wy-

---

[1]) „Die neue Unsterblichkeitslehre".

[2]) „Die Entwickelung der Spekulation von Kant bis Hegel", 1837.

[3]) „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel", 1838.

snuwali coraz bardziej konsekwencye radykalne, sprzeczne z wiarą tradycyjną. Dzieło Straussa doprowadziło do rozdziału tych dwu partyi jako „prawicy" i „lewicy" według określenia samego Straussa i Karola Ludwika Micheleta.

Wśród ruchu, wywołanego wystąpieniem Straussa, mała, bynajmniej nie wartościowa, ale przez jasność przystępna wszystkim książeczka dała pewnego rodzaju krystalizacyę reakcyi przeciwheglowskiej. Autorem jej był historyk z Halli, Henryk Leo.

Geneza sporu łączy się z zatargiem, który z powodu sprawy hermesyanizmu [1]) i małżeństw mieszanych wybuchł między arcybiskupem kolońskim i gnieźnieńskim a rządem pruskim. Gdy rząd uwięził arcybiskupa kolońskiego, bezprawie to wywołało książkę Görresa p. t. „Athanasius" [2]), będącą ostrym atakiem przeciwko Prusom. Görresowi odpowiedział Leo; jego „Sendschreiben", broniące z zapałem rządu, ciekawe było ze względu na to, że Leo, choć występował przeciw Görresowi, solidaryzował się z nim i w dążeniach patryotycznych i nawet w religijnych i dał dowód silnie religijnego kierunku, który w protestantyzmie przeciwstawiał się prądowi filozoficznemu. Wspomniał też Leo o niebezpieczeństwie, grożącem ze strony nowej szkoły filozoficznej. Jasne było, kogo miał na myśli, chociaż dotąd był nieco zbliżony do młodych heglistów i w ich organie, w „Hallische Jahrbücher" umieścił jedną recenzyę. Wycieczka przeciw filozofii nie została bez echa; Arnold Ruge ogłosił w „Hallische Jahrbücher", obszerną recenzyę Leo'wskiego „Sendschreiben", a cytując jego słowa o nowej szkole, pytał: „Czy chcesz przez to po-

---

[1]) Hermes usiłował dać racyonalistyczną interpretacyę dogmatów. Jego teorya znalazła zwolenników, lecz spotkała się niebawem z zakazem kościelnym.

[2]) Nie było to bynajmniej jedyne echo literackie głośnej sprawy. Zajęli się nią liczni pisarze, jak Rotteck, Gagern, Bayrhoffer, Paulus, Schlemmer i i.

dejrzenie rzucić na filozofię i zadenuncyować ją?" [1]). To ostatnie słowo roznamiętniło wojowniczy temperament Henryka Leo. Ogłosił drugie wydanie swego „Sendschreiben" z nową przedmową i w tej już bez obsłonek uderzył na „Unkräutlicht der junghegelianischen Rotte", naśladując dosadność Görresowskich określeń. Tuż potem ukazał się w „Berliner politisches Wochenblatt" (w lipcu 1838) artykuł „Die Hallischen Jahrbücher", upatrujący w młodoheglistach groźbę rewolucyi. Na oba ataki Ruge odpowiedział w sposób niesłychanie ostry i dumny, w tytule umieszczając wyraz, który spowodował nową przedmowę Lea: „Die Denunciation des Hallischen Jahrbücher" [2]). Leo w odpowiedzi wydał broszurę „Die Hegelingen" [3]).

Celem jej było dokładne sformułowanie zarzutów i wykazanie, że o denuncyacyi mowy niema, bo zarzuty to tylko zawierają, co głoszą hegliści w swych dziełach. Twierdził Leo o heglistach, że partya ta przeczy istnieniu Boga osobistego, że wczłowieczenie się Boga w Chrystusie utożsamia ze wczłowieczeniem się Boga w każdym człowieku, osiągającym stopień duchowości, że głosi religię wyłącznej doczesności [4]); dodawał zarzut obłudnego udawania chrześcijaństwa.

---

[1]) „Hallische Jahrbücher" 1838, I, str. 1204.

[2]) „Hallische Jahrbücher" 1838, II, str. 179–180.

[3]) Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit, zusammengestellt von Dr. Heinrich Leo. Halle 1838. Nazwa „Hegelingów" urobiona została w sposób staroniemiecki; przypomina bohaterów epopei „Gudrun".

[4]) „1) Diese Partei leugnet jeden Gott, der zugleich eine Person ist. Sie versteht unter Gott eine nicht mit eigenem Selbstbewusstsein begabte Macht, welche (um mich eines religiösen Ausdruckes des urdeutschen Heidentums zu bedienen) alle Persönlichkeiten durchwädt, ohne anders als in den Persönlichkeiten der Menschen zum Selbstbewusstsein zu kommen. Das heisst vom Standpunkte aller bisher aufgetretenen christlichen Kirchen, auch von der evangelischen, diese Partei lehrt den Atheismus ganz offen.

Dalszą część broszury wypełniały odpowiednio dobrane cytaty z dzieł heglistów[1]), objaśnione w przypiskach; z tych najważniejszy przedstawiał stosunek Hegla do „Hegelingów" w kwestyi religijnej, zaznaczając, że sam Hegel nie wysnuł ze systemu swego konsekwencyi antireligijnych[2]).

Broszura wywołała ruch ogromny; posypały się artykuły i broszury polemiczne[3]), satyra uczyniła spór swoim

---

2) Diese Partei leugnet, dass die Menschwerdung Gottes in Christo ihrer Natur noch verschieden sei von einer durch diese Schule gelehrten täglich stattfindenden Menschwerdung Gottes oder Realität der Idee in jedem solchen Menschen, der bis zu dem, was sie Geist nennen, vordringt. ......diese Partei lehrt ganz offen, dass das Evangelium eine Mythologie sei.

3) ......diese Partei lehrt ganz offen eine Religion des alleinigen Diesseits" (str. 4—5).

[1]) Są one ułożone w trzy rozdziały: „Das Glaubenbekenntnis der Hegelingen" podaje wyjątki z historyi filozofii Micheleta (Geschichte der letzten Systeme), „Die Hoffnungen und Ansichten der Hegelingen" ustępy z Bayrhoffera „Die Idee und Geschichte der Philosophie; „Nachträgliches und Ergänzendes aus den beiden Zeitblättern des Geisterreiches der Idee", to cytaty z „Literarische Zeitung" i „Hallische Jahrbücher". Koniec broszury stanowi krótkie „Nachwort".

[2]) „Hierin also liegt der Unterschied zwischen Hegel und zwischen den Hegelingen, dass jener, indem er gerade über die das religiöse Bewusstsein des Volkes untergrabenden Konsequenzen seiner Lehre sich nicht klar ausgesprochen, es denen, die sein Andenken verehren, freigelassen hat, anzunehmen, er werde, wenn ihm diese Konsequenzen in ihrer Teuflischkeit entgegengetreten wären, wie sie jetzt auftreten, entweder eingelenkt oder einen andern notwendigen Gang des Konsequierens gefunden haben".

[3]) Główną rolę w polemice od pierwszej chwili odgrywał Arnold Ruge. Nie zadowalając się wystąpieniem w czasopiśmie, już w roku 1838 wydał książkę „Preussen und die Reaction", zwróconą przeciw Görresowi, Leowi, Hengsterbergowi — t. j. zarówno przeciw protestanckiemu, jak katolickiemu obozowi „reakcyi". Później zebrał swe artykuły z „Hallische Jahrbücher" w 4 tomie swych „Gesammelte Schriften" (1846), opatrując je wstępem i zakończeniem. Bayrhoffer bronił swego stanowiska, jako

tematem [1]), przez czas jakiś zarzuty „Hegelingów" były pobudzającym i drażniącym fermentem; przyczyniły się niewątpliwie do jaśniejszego i ostrzejszego zarysowania się stanowisk, a gdy po szermierce aktualnej pozostał nastrój wojowniczy, uczuli kierownicy organu młodoheglistów potrzebę ostatecznego załatwienia się i obrachunku z kierunkiem myślenia, w którym upatrywali źródło ataków — i ogłosili słynny manifest „Der Protestantismus und die Romantik", uchodzący za cios ostateczny, zadany niemieckiemu romantyzmowi. Przeniesienie polemiki na tak ogólny i rozległy teren było zupełnie uzasadnione. Istotnie przeciwnikiem, który przeciw heglistom głowę podniósł wojowniczo, był w znacznej mierze duch romantyzmu. Hegel wyszedł z romantycz-

---

zgodnego z religią, w artykule „Bayrhoffer und die Philosophie gegen Leos Hegelingen" (Hall. Jahrb. 1838, II, str. 1878). Najskrajniejszy z „młodoheglistów" Feuerbach począł w „Hallische Jahrbücher" drukować rozprawę „Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muss"; całość ukazała się później p. t. „Über Philosophie und Christentum" (Mannheim 1840). Z innych pism wymienić należy: G. O. Marbacha: „Aufruf an das protestantische Deutschland wider unprotestantische Umtriebe und Wahrung der Geistesfreiheit gegen Dr. Heinrich Leos Verketzerungen" 1838, satyrycznie zabarwione, tytułem parodyjące Görresową i Leowską „germańskość" artykuły H. Eisenharta (Zeitbuch: Gesammelte Versuche zur Begründung des Neuhegeltums. 1. Sankt Georg. 2. Die Götterdämmerung. 3. Runen. 4. Vanen. 1838–9) i Zschieschego: „Die deutsche Theologie" (1839) oraz „Über den Gott des Prof. H. Leo" (1839).

[1]) W r. 1838 ukazała się satyra: A. Hegeling: Heinrich Leo vor Gericht. Dramatische Szene aus dem Leben gegriffen, Leipzig 1838, w r. 1839: B. Hegeling: Neu entdeckte Jesuitenbriefe, bevorwortet durch ein Sendschreiben an H. Leo, Leipzig 1839. Nadto pojawiły się „Xenien und Zeitskizzen", które we formie dyalogu Henryka (Leo) i Józefa (Görresa) przerabiały słynną balladę „Eduard, Eduard" (której przeróbkę włączył Słowacki do „Maryi Stuart"). Wreszcie przedstawiciel skrajnej lewicy, Bruno Bauer, wydał anonimową parodyę ataków „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen" Leipzig 1841. Znaleźli się tacy, którzy tę parodyę brali na seryo.

nego ruchu; dążność do złączenia w jeden system żywy i organiczny całej treści życia i wiedzy, ideał duchowości, przetworzenie świata w przejaw jednolitego, wyższą logiką kierowanego rozwoju — to wszystko zgadzało się z postulatami romantyków. Ale Hegel zracyonalizował dążności romantyczne, przez konsekwentne rozwinięcie tendencyi uniwersalnych zaprzeczył indywidualistycznym, przez ścisłość systematyki ukrócił lot intuicyi, przez „panlogizm" zadośćuczynienia dać nie mógł religijności, Boga roztopił w procesie myślowym. Romantyzm był w najgłębszej istocie ruchem katolickim — Hegel był filozofem protestanckim [1]).

Z jednej strony chrześcijańskość i romantyzm stawały do walki, z drugiej system Hegla. Z którą z tych trzech potęg mógł i musiał solidaryzować się Krasiński? Z jego rozwoju i organizacyi wynikała solidarność — z wszystkiemi trzema. A nie było to bynajmniej niemożliwe; sam Hegel dawał formułkę; ideał syntezy jako kresu rozwoju, ideał godzenia przeciwieństw taką właśnie drogę wskazywał. Ażeby na nią wstąpić, trzeba było tylko jednego przekonania, które naogół odtrącali uczniowie Hegla — że hegelianizm nie jest ostatecznym kresem filozofii, że jest prawdą częściową, nie zupełną.

Dla Krasińskiego takie stanowisko było całkiem naturalne; wpływowi Hegla uległ, znalazł w nim światło pierwszorzędnej wagi — ale Hegel nie był dlań niczem więcej jak inni myśliciele i poeci, jak Novalis n. p., którego chętnie razem z Heglem wymieniał, a którego wpływ sam wystarczał, by dać uczuć jednostronność i niezupełność prawdy heglowskiej; wszak w nim tkwiły potężnie pierwiastki, buntujące

[1]) Manifest Rugego i Echtermayera „Der Protestantismus und die Romantik" traktują historycy literatury często w oderwaniu od sporu o „Hegelingów"; wogóle ciekawy ten spór nie doczekał się dotąd należytego uwzględnienia i o znaczeniu jego dowiedzieć się można tylko przez bezpośrednie poznanie literatury ówczesnej.

się przeciw samowładztwu wielkiego filozofa: chrystyanizm o zabarwieniu katolickiem i romantyzm.

Krasiński polemiką przeciwheglowską zajmował się jeszcze wtedy, gdy systemu Hegla nie znał dokładnie [1]), nie przestał się nią zajmować nadal. To też, chociaż podnieta, dana przez Hegla, zadecydowała o kierunku jego myśli, wahać się nie mógł w swym sądzie, gdy miał swoje stanowisko względem Hegla przedstawić hegliście zupełnemu, za jakiego uznał się Edward Jaroszyński [2]).

Nie tylko przed poznaniem idei Cieszkowskiego, ale co więcej przed odczytaniem broszury Lea [3]) Krasiński doszedł do przeświadczenia, że wznieść się trzeba ponad stanowisko Hegla.

Już w lipcu 1839 pisał Jaroszyńskiemu, że życie „zapewne z punktu Heglowskiego skoczyło dalej". W imię tego życia, które oddawna odgrywało rolę naczelną w jego myśleniu filozoficznem, zwłaszcza dzięki poznaniu filozofii Schellinga, czuł się uprawnionym do tego, by panowaniu myślowego pierwiastka u Hegla przeciwstawić niejasną jeszcze, poetycką bardziej niż filozoficzną, ale już wyodrębniającą się koncepcyę bardziej żywego, pełnego, organicznego rozwoju [4]):

---

[1]) Mianowicie w drugiej połowie r. 1835.

[2]) Wynika to ze słów poety: „Hegel, powiadasz, stał się gwiazdą twoją polarną, ruszoną tylko magnetycznie w stronę katolicyzmu, zresztą nieubłaganie zatkwioną na niebie!" (Listy III, 71, 16 lipca 1839).

[3]) List, określający stanowisko poety, pisany był 16 lipca, a dopiero 27 i 28 lipca pojawiła się druga recenzya Rugego, na którą zaraz odpowiedział Leo „Hegelingami".

[4]) Rzecz ciekawa, że niebawem — w listopadzie 1841 — Schelling, rozpoczynając w Berlinie wykład swego systemu, który miał się przeciwstawić szkole heglowskiej, w podobny sposób powoływał się na życie, które zawsze zatrzymuje przewagę we walce z systemami. A Cieszkowski, witając Schellinga na nowem stanowisku, pisał (w Bibl. Warsz. 1842, I,

„Powiedz mi, czy nie możesz sobie wystawić, że są na świecie, że są w przestrzeniach żyjące rzeczywiście symbola idei, że nie tylko idea w duchu ludzkim rozwija się pod postacią coraz wyższych, czystszych symbolów, które jedne po drugich nikną jak mary, ale że i w rzeczy samej rozwija się w czasie i przestrzeni [1]) za pomocą form, że tak nazwę, organicznych, żyjących, jej treść w sobie zawierających i będących nią, ale razem nią dramatycznie działającą, nią wrzącą, buchającą, latającą, grzmiącą, bujającą w pełni potęgi i życia“ [2]).

A życie, którem napełnić chciał system filozoficzny, obejmowało kręgi szerokie; w jego zakres wchodziły zaświaty, wchodziły wszelkie dopełnienia rzeczywistości obecnej, stanowiące skarb tajemniczy romantyzmu, a przez Hegla pomijane.

„Widzisz, ja chcę koniecznie wznieść ciebie do świata duchów [3]). Stary poeta odzywa się we mnie: ciebie i Hegla chcę opasać łańcuchem szatanów, obwiązać aniołów wieńcami; chcę wszystkie baśnie rodu ludzkiego sprowadzić na stanowisko prawdy... Religia i poezya są to prawdy nie tylko „subjektive“ ale też i „objektive“ “ [4]).

To też, choć pokłon oddawał filozofii niemieckiej, mówił:

---

str. 425): „Ty występujesz jako Mistrz.... A występujesz z Życiem i wyznasz, że życie zawsze górę weźmie. To ogromny kamień probierczy“.

[1]) Hegel temu drugiemu rozwojowi bynajmniej nie przeczył — owszem, uwzględniał go. Ale niewątpliwie przewaga dyalektyki myślowej dawała poecie prawo do takiego wyrażania się. Zresztą trzebaby znać list Jaroszyńskiego, by osądzić, czy może Kr. nie zbija raczej jednostronności samego Jaroszyńskiego. Bez względu na to, jasny jest cały ustęp jako punkt wyjścia dla rozwoju myśli poety.

[2]) Listy III, 71.

[3]) „Duchów“ w znaczeniu romantyczno-zaświatowem, jak to wynika z dalszych słów o aniołach i szatanach – nie „duchów“ w pojęciu heglowskiem.

[4]) Listy III, 72.

„Nigdy jej zupełnie i nie we wszystkiem uwierzyłem. Nie miej jej za jedyną prawdę: ona jest prawdą, ale siostrą wielu innych istniejących w uniwersum, a dopiero tych wszystkich prawd prawda [1]) jest tem, co zowią życie, jest tem, od czego ród swój duch nasz wiedzie i czego cząstką duch nasz jest" [2]).

Wkrótce po napisaniu tego listu poznał „Hegelingów" Lea. 25 września streścił Jaroszyńskiemu zarzuty Lea, a nazywając go „chrześcijańskim człowiekiem", zaznaczał, że się na jego reakcyę przeciw pojęciom heglistów w sprawach religijnych gotów był zgodzić. Heglistów samych osądzał ostro; uczniowie Hegla „zatracili prawdę, którą im wykładał lub tę prawdę dziwnie zagmatwali". Zarazem starał się zdać sobie sprawę, na czem polega błąd heglistów; i ze zwykłym darem uogólnień znalazł go w prądzie antiindywidualnym; obecna epoka na miejsce indywiduum chce ogół, masę stawiać — i w polityce i w nauce (teorya Wolfa o Homerze) i w religii; stąd panteizm Spinozy, Schellinga, Hegla. To jednostronność — a więc, w myśl ideału syntezy, ideału Hegla samego — błąd tak samo, jak błędem było dawne indywidualizowanie, dawne rozbijanie bóstwa na jednostki w politeizmie lub wyodrębnianie go od świata, jako obcej mu osobistości, w wyłącznym monoteizmie. Krasiński więc chce się w pojęciu Boga wznieść nad te jednostronności i chce też w pojęciu człowieka zarówno być daleki od indywidualizmu ciasnego, jak od roztapiania jednostki w ogóle społecznym: „Bóg jest Jehową, Bóg jest Chrystusem, Bóg

---

[1]) Wyrażenie jest heglowskie: według Hegla każde wyższe stanowisko jest „prawdą" poprzedniego.

[2]) Listy III, 72. — Że to pojęcie życia jest schellingowskie, zaznaczył słusznie prof. Porębowicz w „Tryadach Krasińskiego". Niech będzie wolno dodać, że zdanie przytoczone mógłby w całości wypowiedzieć Henryk Bergson.

jest panteizmem, ale prócz tego Bóg jest jeszcze, czem jest — sobą samym" [1]).

Pragnął zgodzić przeciwieństwa — i pojęcie, które na to pozwalało, znajdował w „byciu sobą samym", tj. w osobistości.

Ale tej osobistości nie utożsamiał z jednostką w potocznem znaczeniu. Koleje jednostek przedstawił w liście w formie snu o częściach ciała: wyobraźmy sobie sen, w którym coraz to inna część ciała wydaje nam się całym sobą — wreszcie po obudzeniu stwierdzamy, że one wszystkie razem organiczną całość stanowią.

Przeto życie indywidualne jest częścią o częściowej sennej świadomości; łańcuch żywotów takich da dopiero całość o świadomości całkowitej.

Cóż z tego wynika? Oto że Krasiński, szukając pogodzenia tendencyi indywidualistycznych i uogólniających, znalazł drogę pośrednią: postawienie między jednostką a wszechogarniającym ogółem całości wyższego rzędu, któreby wolne były od niepełności, cząstkowości indywiduów — od tego, co zdaniem Hegla skazywało jednostkę na zagładę i czyniło trwałości niegodną, bo do trwałości niezdolną — ale zarazem dość samoistne, by nie zatracić się w absolucie.

Z tak rozwiniętem już stanowiskiem zetknął się Krasiński z Cieszkowskim w listopadzie r. 1839 [2]).

Cieszkowski był właśnie heglistą, wobec mistrza zajmującym stanowisko podobne do tego, które — nie wiedząc jeszcze o jego ideach — określił w listach Krasiński. Dla jego filozofii punktem wyjścia było przeświadczenie, że życie przeszło poza punkt heglowski. Hegel wykształcił najwyżej

[1]) Listy III, 85.

[2]) Właściwie nie była to pierwsza znajomość; obaj znali się jako dzieci, dzięki wspólnej nauczycielce, pani de la Haye.

stanowisko myśli, świadomości — ale to nie był kres; „Prolegomena“ Cieszkowskiego wskazywały rozwój nowy, a u jego kresu „siłę i wszechpotęgę życia“ [1]). Gdy Krasiński poetycznie malował koncepcyę żywego rozwoju idei — on spekulatywnie wywodził konieczność pełnego wcielenia rozwoju w życie czynne. Gdy Krasiński przedzierał się ku nowemu pojęciu osobistości — równocześnie czynił to samo Cieszkowski [2]).

Cieszkowski nie tylko pobudzać mógł swem wyższem wyszkoleniem filozoficznem, ale utwierdzał poetę w przekonaniu, że jego dążenie do uzupełnienia Hegla było słuszne, że dokonanie takiego dzieła było i możliwe i — konieczne.

W obcowaniu z Cieszkowskim pomysł dojrzał. W tym samym miesiącu lutym r. 1840, w którym Cieszkowskiego nazwał już nie „dobrym, rozumnym wysoko chłopcem“, jak w listopadzie r. 1839 [3]), ale „geniuszem, który nie umrze cały“ [4]) — w tym samym miesiącu wpisał do albumu Delfiny Potockiej pierwszy rzut „Syna Cieniów“.

Wielki temat filozofii Hegla — rozwój postępowy ducha — miał stanowić treść poematu. Jasno to zaznaczał pierwotny — zmieniony potem — początek.

Życie jest drogą — co z głębin otchłani
Wiedzie na coraz powietrzniejsze szczyty [5]).

A jednak nie o heglowski rozwój chodziło, lecz o ten, którego Hegel nie uwzględniał — o zaświatowy. Szkic pierwszy dzieje ludzkości ledwie zaznaczał — stwierdzał tylko, że „przez długie męczeństwa“ wzniesie się człowiek ponad

---

[1]) Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838, str. 154.

[2]) Do rezultatu doszedł dopiero w dziele „Gott und Palingenesie“, Berlin 1842.

[3]) Listy do Sołtana, II, 185, 13 listop. 1839.

[4]) Listy do Sołtana, II, 187, 27 lutego 1840.

[5]) Dzieła II, Odmiany tekstu, str. 514 (Wyd. jubil. IV, 404).

człowieczeństwo — i odrazu przechodził do dalszych kolei, wyznaczonych Novalisowskiem hasłem: „Bogiem mu zostać, jest Boga potrzebą“ [1]).

W ostatecznem wykonaniu Krasiński dodał dokładniejszy obraz ziemskich dziejów, chcąc stworzyć całość zupełną.

Rozwój ducha — to u Hegla rozwój świadomości; pierwsze dzieło, tworzące podwaliny jego systemu, „Fenomenologia ducha“, jest rozwinięciem tego założenia zarówno w zakresie dziejów jednostki, jak ludzkości. Początek stanowić tedy musi brak świadomości lub — jeśli o inny wyraz chodzi — świadomość ciemna. W tem też znaczeniu ciemnię czyni poeta źródłem bytu. Nasuwały się reminiscencye ciemnego praźródła Schellingowskiego z rozprawy o wolności [2]); z zespolenia obu stanowisk wypłynął tytuł „Syna Cieniów“. O pierwszej fazie ludzkości pouczał niegdyś poetę Ballanche; on mu przedstawił Tytana, jako człowieka doby „przedludzkiej“, walczącego tylko z siłami natury — i Krasiński już w roku 1832 rozwój jednostki symbolizował przejściem od tytaństwa, jako stanu siły, instynktu i doczesnej, ziemskiej nadziei, do człowieczeństwa, jako stanu trudów, myśli i nadziei zaziemskich [3]). Ballanche też zwrócił jego uwagę na to, że starożytne podania uzmysławiają ową pierwotną jedność człowieka z naturą.

---

[1]) Novalis mówił: „Gott will Götter“. Wyrażenie „jest Boga potrzebą“ wynikło z utożsamienia ludzkości i Boga, o którem będzie mowa przy wyjaśnieniu ostatniego ustępu „Syna Cieniów“.

[2]) Stosunkiem do Schellinga zajął się i znaczenie jego, jak się okaże, przecenił prof. Zdziechowski („Filozofia Krasińskiego“, Pam. lit. 1907).

[3]) „Maintenant ensemble nous devenons hommes de Titans que nous étions. Le Titan, c'est l'être plein de force, d'instinct et d'espérance, qui vit parcequ'il vit, et non parcequ'il travaille; l'homme, c'est l'être qui raisonne et qui vit à la sueur de son front, qui n'a pas d'espérance sur cette terre“. (Correspondance II, 21, 21 listop. 1832).

Dawne i nowe myśli zjednoczyły się w nowej pierwszej zwrotce:

Syn cieniów patrzy w otchłań, w ziemię, na dół.
Moc go nieznana z ciemni wyrzuciła,
Dzika wilczyca piersią wykarmiła,
I pod Tytanem stęknął ziemi padół.

To początek historyi ludzkości. Cechą jej pierwotną bezwzględna jedność z ziemią. Budzi się jednak dążenie szersze; myślą piękną i prawdziwą, chociaż nie nową, jest twierdzenie, że widok nieba je zrodził; mniej szczęśliwie dobrany obraz uzmysławiający: Tytan pnie się po górach i dzięki „pęknięciu“ mgły widzi światło „z krainy błękitu“; symbol jest wyraźny: dążenie ku niebu nie jest pierwszem, wyłania się z dążeń poprzednich, z darcia się po górach — mimo to obraz niezupełnie stosowny, każący wierzyć, że dopiero ze szczytu gór niebo widać.

Zmienia się Tytan:

Pojrzy syn cieniów w oddal, w górę, w niebo,
Wyciągnął ręce do wyżyn wszechświata.
Choć z ziemi rodem, już ziemią pomiata,
Nektar gwiazd mlecznych, ust jego potrzebą!

Nie zdobywa się jednak stopni wyższych samem pragnieniem; trudem je zdobyć trzeba — trudem wcielonym w mity starożytne:

Ale nim wdzieje szaty człowieczeństwa,
Nim się rozbierze z powicia natury,
Musi z nią walczyć i znosić tortury,
Olbrzymie, straszne Tytanów męczeństwa.

Rezultatem walk jest zyskanie samowiedzy; najpełniejszym zaś wykwitem tej pierwszej ludzkiej wyżyny piękno, zrealizowane najdoskonalej w greckiej starożytności.

Aż w starożytnej odmętu zawiei,
Wyjdzie przemienion i „Jestem" zawoła,
Ludzka mu piękność wyjrzy wtedy z czoła,
W sercu zakwitnie kwiat błędnych nadziei.

Jest to jednak epoka niedostatecznego, niepełnego poznania. W judaizmie dochodzi do wiedzy o Bogu, ale jednostronnej, stosunek do Niego na przestrachu opierającej: „Boga tylko zna on gniewu panem". W mitologii i sztuce okazuje brak zrozumienia dla istotnej rzeczywistości: „Pozór dotąd mu prawdą jedyną". Z niepełności wiedzy płynie fałszywość działania; w tej części „Irydiona", którą „pogańską" nazywał, przedstawił poeta, jak dążności wielkie stają się narzędziami szatana: o tem myślał może, dodając: „I przeciw losom brata się z Szatanem".

Następuje dalsze wzniesienie: „Tytanów męczeństwa" dały człowieczeństwo zdobyć; „ludzkie męczeństwo" unicestwia to, co w człowieku zostało niskiego, śmiertelnego, ziemskiego — i wyżej wiedzie:

Przez długą pracę ludzkiego męczeństwa,
Znów się rozbierze z szaty człowieczeństwa:
Myśl, która truje, krew własna, co krwawi,
Glinę mu z serca wyżre i przetrawi.

Zwycięstwo nad „gliną" ludzką, zwycięstwo nad złem, nad tym szatanem, z którym się ludzkość przeciw losom bratała — to stanowisko Chrystusa w rozwoju dziejowym, dającego nową wartość cierpieniu, nową treść wierze i wprowadzającego potęgę nową: miłość:

Cierniów koronę przywiąże do skroni,
I łzę miłości nad bracią uroni,
Cierpiąc i wierząc w Ojca Niebieskiego,
Jak duch nieszczęsny — lecz wolny od złego.

Rozwój nie postępuje linią jednolitą naprzód; są pewne cofania się; autor „Nieboskiej" przeoczyć nie mógł, że po

epoce Chrystusowej raz jeszcze wrócić miały wszystkie męczeństwa duchowe, jak przed nastaniem chrześcijaństwa.

Aż znów się zbudzi odwieczna tęsknota,
Dni zwątpień wrócą, pokuta się wzmoże.
Znów mu się wyda, że z niego sierota
Rzucony oślep na zaguby morze.

To jest obraz stanu obecnego; jako rękojmię innej przyszłości, rzuca poeta zdanie, które już w „Modlitwach“ stanowiło jądro filozofii, a wmocniło się, dzięki heglowskiemu schematowi rozwoju, znoszącemu negacye we wyższem, syntetycznem twierdzeniu: „Złe przejściem“.

Skoro „złe przejściem“, to musi zniknąć zupełnie. Autor „Legendy“ zaś, oczekujący Kościoła św. Jana, skłonny był już do wiary, że może ono zniknąć i na ziemi. To też stopień, uzyskany przez powrotną falę męczeństwa, będzie wyższy od tego, który Chrystus reprezentował; poprzednio ze zwycięstwa wyszedł „duch nieszczęsny — lecz wolny od złego“ — w przyszłości nie tylko będzie wolny od złego, ale wolny od nieszczęścia. Gotów był poeta dzielić marzenia Fouriera o przemienieniu ziemi — marzenia, które potem rolę niemałą odegrały w mistyce Słowackiego:

Ten, co dziś wątpi — co od wieków jęczy,
Gwiazd swych się dorwie i zamieszka z niemi,
Bo w gwiazdę nieba przetworzy krąg ziemi,
Wiążąc go z Niebem innej wstęgą tęczy.

Na tem się kończy ziemski rozwój. Świadomość dochodzi w nim już stopnia wysokiego. Schellingowski „jasny pierwiastek“ odnosi zwycięstwo nad „ciemną podstawą“ bytu: „syn cieniów“ staje się „synem światłości“ — staje się nim w dosłownem znaczeniu, skoro ciemna ziemia przetworzy się w gwiazdę nieba. Lecz rozwój sięga dalej; Boucher de Perthes, jeden z najkonsekwentniejszych rzeczników rozwoju, z naciskiem podnosił, że nic kresu nie zdoła stawić

rozwojowi [1]); Krasiński na takiem właśnie przekonaniu oparł dalszą część poematu, dając przytem nowe sformułowanie teoryom identyczności — twierdząc, że duch ostatecznie objąć musi całe bogactwo wszechżycia:

> Stąpaj więc dalej, o synu światłości!
> Stąpaj ku światów nieodkrytych stronie!
> Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie,
> Twojem na drogach Twej nieśmiertelności.

Czy to tylko marzenie cudne, bezpodstawne? Czy istnieje łącznik jakiś, który świat obecny wiąże z „nieodkrytymi światami"? Czy są zapowiedzi przyszłości w życiu obecnem — podstawy, na których duch ludzki oprzeć może prawa swe do nowych światów?

Tak — przyszłość nie czem innem będzie, jak realizacyą tego, co w niepełnej, jeszcze nierzeczywistej w znaczeniu właściwem formie, pojawia się na ziemi:

> Coś myślą pojął — dosięgniesz ramieniem —
> Ujrzysz na oczy — coś przeczuł natchnieniem.

Filozofia i poezya jako pomysł i marzenie podają to, co się ma urzeczywistnić. Jeśli zaś sięganie umysłu poza rzeczywistość obecną jest tylko sięganiem w rzeczywistość przyszłą, to przyszłość przedewszystkiem będzie ubraniem w ciało poetyckich rojeń:

> Z strun twojej lutni rozpierzchnięte dźwięki
> Weźmiesz jak perły widome do ręki.

Poezya, według Hegla jeden z przejawów ducha absolutnego, nie może być przecież od rzeczywistości dalsza niż otaczająca nas obecność. Hegel wyraźnie utrzymywał, że sztuka bardziej rzeczywistą jest niż natura; przeto poezya,

---

[1]) De la création. Abbeville 1838 nn. O dziele tem będzie jeszcze mowa.

o ile od rzeczywistości odbiega, nie daje nierzeczywistości, lecz inną rzeczywistość; a skoro wyższa jest od natury, skoro przejawia ducha absolutnego — to i ta inna rzeczywistość wyższą być musi; co zaś jest wyższe, to w rozwoju musi być wreszcie osiągnięte: jeśli więc poezya nie jest odbiciem obecnej rzeczywistości, w takim razie nie wynika z tego, że jest złudzeniem, ale że jest — proroctwem. Zgodne było z takim wnioskiem dawne przekonanie poety, że poezya zawiera wspomnienia przeszłego i przeczucia przyszłego bytu.

Jakkolwiek pojęcie poezyi-proroctwa dawało się logicznie wywieść z estetyki Hegla, inne zdaje się było źródło właściwe: estetyka Jeana Paula.

W swej „Vorschule der Aesthetik“ mówi on wyraźnie, że poezya jest prorokowaniem stanu przyszłego i jako taka jest konieczna w ziemskiem życiu, którego cechą jest oczekiwanie; w niebie za to miejsca dla niej nie będzie. Proroczy charakter poezyi zaś najjaśniej wyraża się w poezyi romantycznej: „Jeśli poezya jest przepowiadaniem, to poezya romantyczna jest przeczuwaniem przyszłości większej, niż ta, na którą pozwala życie doczesne; pływają dokoła nas romantyczne kwiaty, tak jak dzięki wszechłączącemu morzu przypływały do brzegów Norwegii niewidziane rodzaje nasion z nowego świata, nim jeszcze świat ten odkryto“ [1]).

Teoryę Jeana Paula, nawet obrazem przypominającą „stąpanie ku światów nieodkrytych stronie“ w „Synu Cieniów“, odtworzył Krasiński całkowicie — wraz ze wzmianką o braku poezyi w niebie — pisząc w lutym 1840 do Słowackiego:

„Poezya, zdaniem mojem, jest to wieczne przewidzenie najwyższych form, jakie czy na ziemi czy w niebie przybiorą

[1]) „Ist Dichten Wahrsagen, so ist romantisches das Ahnen einer grösseren Zukunft, als hienieden Raum hat; die romantischen Blüten schwimmen um uns, wie nie geschene Samenarten durch das allverbindende Meer aus der neuen Welt, noch ehe sie gefunden war, an Norwegens Strand anschwammen“. (Werke t. 49, str. 89).

kiedyś realne życie. Gdyby nie była tem, byłaby fikcyą; że zaś tem jest, jest prawdą. W raju nie było poezyi, w niebie nie będzie poezyi pisanej; poezya śpiewana czy pisana jest to stan przejścia, jest to odwieczny wykrzyk braku, wykrzyk boleści na teraźniejszość, a zarazem hymn wesela na przyszłość.... Zatem wszystkie fale poezyi od początku świata garną się potokiem niewstrzymanych jęków i pieśni ku ostatecznej formie swojej, ku czynności, ku realności anielskiej" [1]).

Dwa miesiące przedtem pisał Delfinie, że „poezya jest to ciągła wizya przyszłości": „To, co na ostatku będzie, nowa Hierozolyma [2]), niebo, stan doskonały ludzkości... już w nas jest, tylko że pod formą lotną myśli, wyobrażeń, obrazów" [3]).

Poparcie tego przekonania znaleść mógł w drugim ulubieńcu swoim, w Novalisie. Novalis z całą świadomością zakończył pierwszą część „Henryka von Ofterdingen" utworem, który miał dawać zapowiedź przyszłego stanu ludzkości — baśnią o zwycięstwie ostatecznem Bajki i tryumfie „Zofii", t. j. miłości i mądrości.

Gdy tak, znalazłszy się w „Synu Cieniów" na pograniczu życia ziemskiego i zaziemskiego, stosował swą teoryę

---

[1]) Listy III, 8, 23 lutego 1840. — Słowacki przyswoił sobie tę teoryę i stosował ją w epoce mistycznej. W jej myśl wskazywał, że Homer w obrazie Olimpu przeczuł konstytucyjną monarchię.

[2]) Określenie, zaczerpnięte z mistyki Swedenborga.

[3]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1899, str. 1004, 30 grud. 1839. W tymsamym liście pisał też: „Albo poezya, od której poczyna się religia, z której znów idzie filozofia *), jest prawdy przeczuciem, albo religia i filozofia są także fikcyą". Rezultat swych myśli podał też w liście do Gaszyńskiego z 20 lutego 1839 (t. j. trzy dni przed listem do Słowackiego): „Prawda wszystkich czasów, to właśnie, że poezya nie marzeniem, ale realnością". (Listy II, 152). Por. także wiersz „Zimny rozsądek" (Dzieła III, 70, ostatnie wiersze).

---

*) Jestto heglowskie następstwo trzech stopni ducha absolutnego, z zastąpieniem „sztuki" przez „poezyę".

o przyszłem urzeczywistnieniu rojeń poetyckich, gdy stwierdzał prawdę filozoficznych utopii i poetyckich złud, mógł zatrzymać się chwilowo na tem pograniczu i wstecz spoglądając, wskazać, że jak prawdą jest to, co za marzenie, za złudzenie na ziemi uchodzi, tak przeciwnie złudą jest, co wydaje się właśnie w doczesności prawdą najoczywistszą. Cóż bowiem rzeczywistszem na pozór, jak fakt śmierci i fakt sprzeczności między ziemią a wymarzonem niebem? A jednak — to właśnie — jakby nieco później powiedział poeta — „złuda złud“.

Przeto rzeczywistość poezyi odsłoniwszy temu, co „marzył czasem, że jego koniec w grobie“, przechodzi do wyjaśnienia złudności grobu:

A hańbą ową [1]) nie dręcz się, pielgrzymie —
Gdziekolwiek idziesz, tam wre anioł życia;
Twarz jego czasem w czarnym śmierci dymie —
Lecz jak kwiat róży, nim wyjdzie z ukrycia,
Jak uśmiech dziecka, nim błyśnie z powicia!
Bądź znów jak Tytan, — wielki — silny — dumny —
Wszędzie kolebki — niema nigdzie trumny. —

Umocniona filozoficznie, wracała dawna wiara z genewskiego fragmentu „Pisanego w nocy“, że śmierci niema, a tylko jest życie — że śmierć, to tylko punkt wyjścia dla życia nowego — przekonanie, częstokroć w różnych formach pojawiające się u myślicieli ówczesnych [2]).

---

[1]) T. j. hańbą grobu, hańbą śmierci, pozornego unicestwienia.

[2]) Kilka cytatów niech jako przykład starczy. Novalis twierdzi we „Fragmentach“: „Alles Leben ist überschwenglicher Erneuerungsprozess, der nur von der Seite den Schein eines Vernichtungs-Prozesses hat“. Podobnie Lamennais: „Rien dans l'univers ne commencerait d'être et toutes ces destructions, réelles en un sens, apparentes en un autre sens, ne sont que le mouvement, le flux immense et perpétuel de la vie“ (Esquisse d'une philosophie, t. I, 204). Ze szczególnym naciskiem Boucher podnosił „l'impossibilité de la mort“ (Boucher de Perthes, De la création, t. IV) i zaznaczał: „Le destruction du corps, la mort est le véritable mobile de la vie“ (t. III, 333).

Druga złuda — to upatrywanie nieba jedynie poza ziemią, w przeciwieństwie do niej. Prawdą bowiem istotną jest — i w tem twierdzeniu Hegel u Krasińskiego zwycięstwo odniósł nad Platonem — że wszędzie przejawia się idea, a przejaw idei — to właśnie rzeczywistość wyższa, jedynie rzeczywista, to „niebo"; przejaw idei — to przejaw Bóstwa, którego źródłem Bóg tak samo, jak zródłem człowieka — i tak samo celem wspólnym Bóg, tak, iż poznawszy wśród ziemskich osłon tkwiącą w ich głębi rzeczywistość wyższą, odnajduje duch ludzki to, z czem złączony był w preegzystencyi w łonie Boskiem (w myśl teoryi „Modlitw") i z czem złączy się ponownie w ostatecznej przyszłości:

I wszędzie niebo — niema nigdzie ziemi —
I wszędzie Bogi — nad Tobą i w Tobie,
Na każdem miejscu i o każdej dobie;
Byłeś — nie jesteś, lecz znów będziesz z nimi.

W nadziemskiej fazie już nie człowiekiem jest duch ludzki, ale aniołem i świętym. Nie jest to forma niemateryalna — zgodnie z przekonaniem, do którego doszedł od lat kilku, i z dogmatem o zmartwychwstaniu ciał rozwój zaziemski odbywa się „w innem ciele". Nad stanem tego ciała zastanawiał się wówczas Krasiński i jak Fourier [1]) i Schubert [2]) upatrywał zapowiedź jego władz w stanie magnetycznym.

---

[1]) Fourier, przedstawiając przyszłość ziemi i metempsychozę syderalną, wskazywał ekstazę i stan snu magnetycznego jako zjawiska, dające pojęcie o przyszłości. Krasiński znał teorye Fouriera; wymienia go w liście do Delfiny z r. 1839 (bez daty, Tyg. illustr. 1898, str. 826).

[2]) Schubert mówi w „Geschichte der Seele" (str. 377), że stan jasnowidzenia magnetycznego przedstawia „vorbildlich" to, „was das jenseitige Leben und den neuen Leib von dem jetzigen unterscheiden wird". Podobnie Krasiński stan magnetyczny uznaje za przyszły stan normalny, donosząc Delfinie o dziewczynie w stanie snu magnetycznego (Tyg. ill. 1899, 231, 19 grud. 1839). O kwestyi tej będzie dokładniej mowa przy rozbiorze „Traktatu o Trójcy".

Osiągnie tedy duch w zaziemskiej sferze, w nowem ciele, wysoki stopień świadomości — nad złudy ziemskie wzniesie się do poznania rzeczywistości — lecz to jeszcze ciągle stan niepełny, jeszcze brak w nim prawdziwego poznania Boga.

Aż kiedyś ujrzysz, jak z lazurów łona
Jasność jasności, Bóg Bogów powstaje,
I znów do Niego wyciągniesz ramiona,
I on cię porwie w inne — dalsze raje!
  Znów za nim pójdziesz, ty anioł, ty święty,
Lecz on ci jeszcze będzie niepojęty —
Choć w innem ciele, choć na skrzydłach gromu
Coraz to chyżej i wyżej niesiony,
Ty tęsknisz dotąd: boś nie znalazł domu —
I świat twój jeszcze nie jest nieskończony.

Jeszcze odczuwa duch granice, jeszcze odczuwa coś obcego sobie. W jego „tęsknocie za domem“ brzmi nuta Novalisa, który filozofię określał jako tęsknotę za domem, jako dążenie ducha, by wszędzie być w domu, a Cyanie na słowa Henryka „Dokąd idziesz?“ — odpowiedzieć kazał: „Zawsze do domu“.

Rozwój świadomości nie jest u kresu:

Mgła niepamięci dotąd ćmi ci oczy,
Ostatek bolu w twojem sercu gości,
I jeszcze wołasz na Boga: „Ty — Boże“.

Niepełność tkwi w tem, że duch czuje się czemś różnem od Boga, obcem Bogu, że trwa oddzielenie od Boga, ostatni niejako ślad grzechu pierworodnego, Baaderowskiej „Sünde — Sonderung“. Jasne już, że ostateczne rozwiązanie przyniesie wielkie słowo zagadki filozoficznej Schellinga i Hegla, najwyższą jedność, powrotną, świadomą identyczność.

Powrót idei z „innobytu“ do absolutu jest kresem rozwoju u Hegla — końcowe samopoznanie ducha, który przez ciąg olbrzymi swych przejawów w naturze i ludzkości wre-

szcie wraca do siebie. W ostatniej fazie „Fenomenologii“ duch uświadamia sobie wszystkie swoje fazy, cały świat ducha czy świat duchów raczej, który przebył w rozwoju — i wtedy dopiero w poznaniu swej jedności, w powrocie do siebie, w posiadaniu całego bogactwa drogi przebytej, zdobywa pełnię nieskończoności. Niedokładnym cytatem z Schillera, kończącym „Fenomenologię ducha“, Hegel stan ten wyraził: „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit“.

Krasiński w świetlane zaświatowe kręgi przeniósł ten kres swej „Fenomenologii ducha“; bo nazwę tę zastosować można do „Syna Cieniów“ w najściślejszem znaczeniu: to poemat o zmiennych zjawiskach, z których wreszcie wyłania się świadoma, poznająca siebie istota ducha — współistotna z Bogiem, zawierająca w sobie wieczność. „Przeszłość, przyszłość“ — tłumaczył Delfinie — „są to części tylko, my więcej znaczymy niż one, w nas już i wieczność jest“ [1]). Ale by to uczuć i poznać, dojść trzeba kresu rozwoju. Dopóki duch przedział czuje między sobą a Bogiem, niepełny jest:

Duch twój dopiero u progów wieczności!

Wieczność się zacznie w świadomości ducha, gdy on, co wyszedł z Boga, co jest Bogiem w szeregu zjawisk zmiennych, nieświadomych siebie, zda sobie sprawę z początku swego i istoty swej, tak jak zdaje sobie z tego sprawę ten zaświatowy, transcendentny Bóg, do którego wołał dotąd: „Ty — Boże!“

Aż przejrzysz Pana, jakoś ty przejrzany,
I poznasz siebie — a w tej samej chwili
Noc niepamięci w Tobie się przesili —
Wspomnisz nareszcie, żeś z Panem nad Pany
Duch ten sam, jeden, na wieki i wszędzie,
Co jest już teraz — nie był, ani będzie.

---

[1]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1899, str. 648, 24 grud. 1839.

Czemże więc były poprzednie fazy? Były zmiennemi formami istoty, która w każdej formie czuła się wyodrębnioną, nie wiedząc o swej wiecznej tożsamości — falami oceanu, które wiedziały, że są falami, ale nie wiedziały, że są oceanem. Indyjski panteizm, świat czyniący emanacyą Boga, określa go jako sen Boga; Krasiński w liście do Jaroszyńskiego również użył obrazu snu o częściach ciała, jako całościach odrębnych, po którym następuje przebudzenie, dające poznać, że one wszystkie były jedną całością. Ten sam motyw do „Syna Cieniów“ wprowadza:

Bo pierwsze, wszystkie kształty przeminęły —
To sen twój mijał jak fal miliony —
Ten sam ty byłeś, lecz nieprzebudzony,
Boś śnił o falach, co w tobie płynęły!
Teraz żyć poczniesz — boś uczuł, żeś razem
Potęgą marzeń i marzeń obrazem! [1])
W jednem wspomnieniu po długim pogrzebie [2])
Tyś zlał się z sobą — tyś przypadł dla siebie!

Dokonany jest powrót z „innobytu“ do absolutu. I tak przejęty jest poeta myślą o dokonanem poznaniu tożsamości ducha ludzkiego z Bogiem, że bez żadnego przejścia przemowę do ducha rozwijającego się zmienia w przemowę do Boga:

I wszystkie dusze, co wierzyły Tobie
I przez ciąg wieków spać się kładły w grobie,
Coraz to wyżej z grobu w grób na zmiany
Wschodząc i żyjąc — do Ciebie wróciły!
Tem są na końcu, czem w początku były. —

---

[1]) Wszystkie fazy indywidualne były marzeniami: każde z tych marzeń czuło się odrębną całością; tymczasem duch ludzki był nie tylko każdem z tych marzeń, ale i jednym, tym samym, ustawicznie marzącym — marzącym podmiotem (potęgą) i marzonym przedmiotem (obrazem).

[2]) T. zn. po kolejnej śmierci form indywidualnych.

Nowe światło pada na całą treść utworu: dotąd mowa była tylko o jednym bohaterze, o jednym „Synu Cieniów“ — teraz jego miejsce zajęła liczba mnoga „wszystkich dusz“. Dotąd zdawać się mogło, że poeta bohatera, którym jest oczywiście duch ludzki, pojmuje jako jednego, całkowitego ducha ludzkości w znaczeniu heglowskiego „ducha świata“ — że zarówno wszelkie następujące po sobie fazy, jak też wszelkie równoczesne formy jednostkowe uważa za znikome przejawy tej wyższej, ogólnej jedności, jedynie nieśmiertelnej; w takim razie stosunek bohatera do ludzkich osobistości byłby stosunkiem pojęcia ogólnego, gatunkowego, do pojęcia jednostkowego, z tą różnicą, że pojęcie gatunkowe nie jest abstrakcyą, ale w myśl poglądu Hegla — najkonkretniejszą, jedynie konkretną rzeczywistością.

Byłoby to zupełnem poświęceniem jednostki, przed którem niegdyś Krasiński bronił się z całą energią — ale nie byłoby to w jego rozwoju czemś nieprawdopodobnem. Od początku dziejów jego myśli wnikała do niej najpierw z piśmiennictwa francuskiego, potem i z niemieckiego idea ludzkości, jako jednolitego idealnego podmiotu dziejów — idea, która dla Bucheza była podstawą filozofii dziejów, a którą właśnie w roku 1840 Piotr Leroux, zasady Saint-Simona mający za punkt wyjścia, rozwinął z największą konsekwencyą w dziele „O ludzkości“ [1]).

---

[1]) Dzieło Lerouxa („De l'humanité, de son principe et de son avenir“, Paris 1840), o którem później wspominał też Krasiński w listach, związane częścią z saint-simonizmem, częścią też owiane tchnieniem filozofii Hegla, zasługuje na bliższą uwagę; chociaż bowiem nie wpłynęło ono na koncepcyę „Syna Cieniów“, okazuje niekiedy silne pokrewieństwo, dając dowód, jak ówczesna ewolucya pojęcia ludzkości wiodła do myśli podobnych.

Leroux za podstawę bierze pojęcie człowieka, nacisk kładąc na to, że jest on jednością ciała i duszy (être complexe esprit-corps), że zasadniczo różni się od zwierzęcia i że ma w sobie jako nie-jaźń treść ludzkości: „L'homme est un animal transformé par la raison et uni à l'hu-

Krasiński jednak nie posunął się do takiego roztopienia jednostek w oceanie ludzkości. Dzieje „Syna Cieniów" nie

---

manité" (t. I, str. 116, 120). W każdym człowieku tkwi ludzkość: „L'humanité est un être idéal composé d'une multitude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en germe, l'humanité à l'état actuel". Istotną jedność tej istoty idealnej, abstrakcyjnej, jaką pozostaje dlań mimo wszystko ludzkość, uzyskał Leroux przez wprowadzenie metempsychozy. Nieśmiertelności zaziemskiej niema — jest tylko odradzanie się ciągłe w łonie ludzkości, ale bez pamięci, bez świadomości o ciągłem istnieniu. Przez tę metempsychozę węzeł istotny łączy wszystkie generacye: „Nous sommes non seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes". Na tem polega nieśmiertelność, określona w sposób zbliżony do „Syna Cieniów": „Ce qui est éternel en vous ne périra pas. Ce qui périra, ce qui périt à chaque instant ou plutôt ce qui se change, ce qui se transforme, ce sont les manifestations de votre être, les rapports de votre être avec les autres êtres. Voilà ce qui n'a pas, quant à vous, de solidité et d'éternité. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car c'est grâce à cette mutation que l'être qui est en vous, l'être éternel qui est vous, continue à se manifester. Donc la mort des formes accompagne la vie. Vivre, c'est mourir quant à la forme pour renaître quant à la forme" (I, str. 246).

I w tej myśli też przedstawiał wznoszenie się ludzkości ku Bogu: „Nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine Beauté, par l'instinct de notre nature, aimante et raisonnable. Mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil que tous ensemble, et que l'attraction de la terre n'est pour ainsi dire que le centre de leur mutuelle attraction, de même nous gravitons spirituellement vers Dieu par l'intermédiaire de l'Humanité".

Pojęcie jednolitej ludzkości od w. XVII. ciągle potężniało w piśmiennictwie francuskiem. Już Pascal mówił w „Pensées": „Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours, et qui apprend continuellement".

Jeszcze jaśniej wyraził tę myśl Charles Perrault, jakby już temat dając Lerouxowi: „Le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel".

Leroux sam ma znaczenie istotne dla rozwoju mistyki i filozofii polskiej. Znał go i Krasiński i Słowacki; od niego po części przejął Towiański pojęcie t o n u.

są dziejami jednego ducha ludzkości, ale każdego ducha ludzkiego. Istota, która wraca do Boga i tożsamość z Nim poznaje — to nie jedność, to istota zbiorowa czy raczej zbiór istot. A więc Krasiński nie sądził, jakoby równoczesne formy jednostkowe, istniejące obok siebie indywidua były tym samym duchem; on tylko twierdził, że ten sam duch kolejno przechodzi przez tysiące zmiennych, znikomych form indywidualnych, że każdy duch przechodzi przez wszystkie fazy ludzkości i wszystkie fazy nadludzkie. Zgadzał się z Heglem, że indywiduum jest niepełnem, nieniedoskonałem zrealizowaniem idei i wobec tego nie ma dostatecznych warunków trwałości — ale zamiast dać mu zniknąć w pojęciu ogólnem, uczynił je formą odrębnej, konkretnej osobistości duchowej. W tym kierunku również myśl jego i Cieszkowskiego postępowała podobną czy może wspólną drogą, bo i Cieszkowski usiłował znaleść coś pośredniego między jednostką a ogółem, uniknąć zniszczenia jednostki w morzu pojęcia ogólnego — i znalazł wyjście w tem, że między jednostkowość a ogólność, jako tezę i antytezę, czy raczej ponad nie, wstawił jako pojęcie syntetyczne całkowitość, między indywiduum a ducha ogólnego osobistość[1]).

Tę ponadjednostkową a jednak nie znoszącą indywidualności osobistość całkowitą zdołał Krasiński wprowadzić do systemu przez przyjęcie metempsychozy. Dzięki temu treść „Syna Cieniów“, zamiast być tylko heglowskim obrazem rozwoju ducha ludzkości, stała się historyą każdego ducha ludzkiego.

Metempsychozą interesował się poeta już dawniej. W liście do Delfiny Potockiej z 24 grudnia 1839 uznał za

---

[1]) Ostateczne sformułowanie stanowiska dał w r. 1842 w „Gott und die Palingenesie“. I u Trentowskiego pojęcie „całości“ i „całostki“ odgrywa rolę pierwszorzędną.

bardzo prawdopodobną doktrynę, według której u kresu metempsychozy duch uświadomi sobie wszystkie żywoty. Z dwu tedy głównych ówczesnych przedstawicieli wiary w metempsychozę bliższy był mu Fourier, niż Leroux, wykluczający pamięć metempsychiczną i ograniczający metempsychozę do ziemskiej ludzkości. Fourier, wyznawca metempsychozy syderalnej, każący duszy przez cały wszechświat wędrować, używał nawet obrazu podobnego, jak Krasiński, mówiąc, że żywot przyszły w stosunku do obecnego to obudzenie w stosunku do snu.

Połączenie heglowskiego rozwoju idei z metempsychozą musiało też kres rozwoju zmienić nieco. Tym kresem „świat ducha" schellingowski czy heglowski, „Geisterwelt"; jako faza świadomości jest on całkowicie heglowski: samopoznanie ducha absolutnego, uświadomienie identyczności. Lecz dzięki metempsychozie u Krasińskiego „Geisterwelt" jest prawdziwym światem pluralnym; stąd wiersz „Świat jeden ducha z twoim duchem zlany" — uzupełnić da się słowami innego utworu z tego czasu o świecie przyszłym: „gdzie Duch jeden — gdzie duchów miliony" [1]).

A te duchy poznały tożsamość swą z Bogiem i z Nim się zrównały; te duchy to — Bogi.

We wierszu „Znów wraca wiosna" z r. 1840 mówi poeta:

Z słońca na słońce, coraz wyżej trzeba
Tym, co umarli, wdzierać się do nieba!
Bóg, co nas stworzył, stworzył nas na Bogi.

Jako młodzieniec, w Genewie, marzył o takim rozwoju. Jako autor „Nieboskiej" czuł, że tylko taki rozwój zdołałby wszelką tęsknotę wyplenić; z rozpaczą mówi Henryk: „Trza być Bogiem lub nicością". Teraz mógł myśl tę podjąć z wiarą dzięki Heglowi i bardziej może jeszcze — dzięki Novalisowi.

---

[1]) Dzieła III, 55 „Szyderstwo" (pis. w sierpniu 1839).

Bo ten rozwój, w którym znika coraz bardziej, wreszcie znika zupełnie obcość wszelka dla ducha i wzniesienie sięga kresu najdalszego — to rozwój ducha według myśli Novalisa.

Oto jak marzyciel niemiecki przedstawiał stopniowe zwycięstwo ducha nad rzekomą siłą przeznaczenia: „Fatum, które nas gniecie, to lenistwo naszego ducha. Przez rozszerzanie i kształcenie czynności naszej sami zmienimy się we Fatum. Wszystko zdaje się ku nam płynąć, ponieważ my sami nie czynimy się strumieniem wypływającym (Alles scheint auf uns hereinzuströmen, weil wir nicht hinausströmen). Jesteśmy negatywni, bo chcemy być takimi; im pozytywniejszymi my będziemy, tem negatywniejszym stanie się świat dokoła nas, aż wkońcu nie będzie już negacyi, lecz my będziemy wszystkiem we wszystkiem. — Bóg chce Bogów“.

Novalisowskie jest też pojęcie Boga, nie heglowskie; bo u Hegla właściwie Bóg się uświadamia tylko w ludzkości, a niektórzy z uczniów Hegla poszli jeszcze dalej w twierdzeniu, że tylko w poszczególnych (ludzkich) duchach Bóg dochodzi do poznania siebie. U Novalisa zaś Bóg jest to wielkie „Ja“, w którem wszystkie jaźnie dochodzą do poznania swej identyczności. Takie pojęcie — które i Cieszkowski przeciwstawiał heglistom skrajnym [1]) — jest podstawą „Syna Cieniów“. A w tem wielkiem „Ja“ nie giną duchy poszczególne, lecz tylko nabierają wartości najwyższej — bo w każdym z nich uświadamia się identyczność z Bogiem. Tak więc niczego niema oprócz Boga — wszystko jest, jak panteizm twierdzi, Bogiem — ale w tym Bogu, czego panteizm nie chce uznać, trwają i nabierają wartości wiecznej osobistości duchowe. Nie przeszkadza temu jedność istoty — wszak

---

[1]) „Was möchte dazu der von Ihnen citierte Novalis sagen! Er sagt ja, dass Gott das grosse Ich ist, in welchem alle Ich zum Wissen der Identität ihres Wesens kommen“ (Gott u. d. Palingenesie, 83).

jako wyjaśnienie narzucać się może samo pojęcie Trójcy św., odróżniające trzy osoby mimo jednej istoty. To zestawienie nie jest czemś obcem poecie — jego tok myśli ostatecznie kieruje się ku problemowi Trójcy św.:

Lecz każda dusza na Ciebie wyrosła,
I siebie samą w Twoje łono wniosła,
I wie o sobie — że stała się synem
Równym Ci Ojcze, i wiecznie jedynym.
Bo w każdej Jeden Ty jesteś, o Panie!
I w każdej wołasz „Ja" — a oprócz Ciebie.
Nigdzie nic niema i nic nie powstanie!

Proces rozwoju świata okazał się ostatecznie — jak u Hegla — procesem rozwoju Boga. Stąd narzucała się konieczność określenia, jaki jego stosunek do pojęcia Trójcy świętej.

Odkąd trójca filozoficzna: jaźń — niejaźń — ich pogodzenie, nieskończoność — skończoność — ich złączenie, teza — antyteza — synteza — panować zaczęła, musiała zbudzić się dążność, by zastosować ją do dogmatu Trójcy św., najfilozoficzniejszego ze wszystkich dogmatów.

Hegel przedstawiał rozwój idei w trzech wielkich fazach: najpierw jako rozwój czysto dyalektyczny idei w „samobycie", potem jako przejście jej w świat, w naturę, rozwój w „innobycie", wreszcie powrót do siebie samej. Że zaś Hegel tożsamość swej prawdy z religijną uznawał, więc wynikało z tego, że w Trójcy św. Bóg Ojciec jest „samobytem", Syn „innobytem", Duch św. powrotem do siebie i syntezą. Ten więc Bóg, który w „Synu Cieniów" do Boga wraca — to Syn Boży. A jest nim — zbiór duchów ludzkich.

Tu w grę wchodziły nie idee samego Hegla, ale poglądy Weissego i konsekwencye Straussa. Według Straussa Chrystusem jest ludzkość; chrystologia filozoficzna jego zda-

niem ma te wszystkie cechy, które dogmat przyznawał Chrystusowi, rozszerzyć na ludzkość [1]).

Weisse zaś twierdził, że druga osoba Trójcy przelała się w świat, by przez czasową zatratę Swej osobistości podnieść świat do wyżyn boskiego bytu; ale w rozwoju dziejowym wraca Syn Boży do duchowej osobistości i w ten sposób „zmartwychwstaje"; przez Niego zaś i w Nim liczne osobistości stworzone bez zatraty swej samoistności zostają wzniesione do jednej osobistości Ducha Bożego.

Krasiński, wierzący w Chrystusa — jak dowodzi „Sen Cezary" i „Legenda" — a więc odrzucający krytykę historyczną Straussa, przyjął przecież chwilowo jego filozoficzną ideę, że ludzkość jest Chrystusem; tylko, ponieważ pojęcie gatunkowe Straussa zastąpił — przy wprowadzeniu metempsychozy — zbiorem duchów ludzkich, więc każdy z duchów ludzkich jest czy raczej staje się Chrystusem:

I wie.o sobie — że stała się synem
Równym Ci, Ojcze, i wiecznie jedynym.

Było to zupełne zmienienie dogmatu, jeśli nie w duchu Straussa, to przynajmniej w duchu Weissego — to też Krasiński wnet cofnął się i w odmienny sposób pojął tożsamość Chrystusa i ludzkości. W „Synu Cieniów" jednak duchy ludzkie stanowią drugą osobę Trójcy — z ich samopoznaniem kończy się proces rozwojowy. Kończy się zmienność i znikomość, a zaczyna wieczność według proroctwa Jana św., umieszczonego na czele we formie motta:

„Tedy Anioł, któregom widział na morzu i na ziemi, podniósł rękę swoją ku niebu.

„I przysiągł przez żywiącego na wieki wieków, który stworzył niebo i ziemię i to, co na niej jest, i morze, i to, co w niem jest, że czasu już nie będzie".

---

[1]) Odnośne cytaty z „Das Leben Jesu" podane zostały w przypisku do ustępu o Straussie w rozdziale poprzednim (str. 249—250).

Wieczność ta jednak nie ma być niezmiennością beztreściową — przeciwnie, teraz dopiero zacznie się pełne życie Boga, życie w Bogu. Wróciła do Ojca dopełniona i uświadomiona Osoba druga Trójcy, Syn Boży, „Logos“, „Myśl“ — teraz w całej pełni objawić się może Miłość, łącząca dwie osoby Trójcy, za jaką od wieków uważano Ducha św. — i teraz w najwyższej doskonałości dokonywać się może to, co jest najwyższą cechą ducha, a więc i Ducha Bożego — tworzenie; lecz nie będzie to tworzenie obcego świata, przechodzenie w „innobyt“, przeciwstawianie świata niebu — lecz życie twórcze w sobie, tworzenie „nieba w niebie“.

To jest finał poematu:

„Teraz myśl — kochaj — stwarzaj — wiecznie niebo w niebie!“

— „Syn Cieniów“, zgodnie z kierunkiem myśli poety, umocnionym przez wpływ Cieszkowskiego, miał zawrzeć przezwyciężenie i podniesienie systemu Hegla — miał odpowiadać wyższemu stanowisku, w którem hegelianizm jest zawarty, ale w nową syntezę złączony z tem, co zdawał się wykluczać. To zaś stanowisko, wyższe nad heglowskie panowanie myśli — to pełnia życia. Rozwój dyalektyczny chciał Krasiński wznieść na stopień rozwoju żywego, usunąć przewagę logicznej konstrukcyi. W ten sposób zbliżał się do Schellinga, który właśnie zarzucał Heglowi, że jego ideę żywego rozwoju przemienił w martwy proces logiczny. Tak bardzo chodziło Krasińskiemu o przełamanie jednostronności logicznej, że usunął z koncepcyi swej trójkowy schemat rozwojowy (tezę — antytezę — syntezę), chociaż jego wartość w całej pełni uznawał. Nie spostrzegł widocznie, że przez to usunął ze systemu „Syna Cieniów“ znamię konieczności logicznej, cechujące rozwój u Hegla, a przemienił go w filozoficzno-poetyckie marzenie.

Przeciwstawienie pełnego życia myśli jednostronnej miało też uratować te wartości, które — jak dowodził rozwój

poheglowski filozofii — były przez hegelianizm zagrożone: nieśmiertelność duszy i osobistość Boga; Krasiński utrzymywał w liście do Jaroszyńskiego, że Hegel tych dwu kwestyi nie rozstrzygnął, że Bóg heglowski to tylko przeciwstawiona jednostkom ogólność, nie Bóg istotny [1]).

By obronić nieśmiertelność duszy i osobistość Boga, oparł się Krasiński na ideach odmiennych, obcych Heglowi. Już w sam obraz rozwoju wmieszały się reminiscencye z Ballanche'a i Jean-Paul'owskie zapatrywanie na poezyę, ale bez istotnego zmieniania systemu. Natomiast chrześcijańskie uwydatnienie życia zaziemskiego, metempsychoza we Fourierowskiej koncepcyi wszechświatowej wędrówki dusz i Novalisowskie pojęcie Boga i przebóstwienia ducha ludzkiego — to były dodatki i zmiany znaczenia zasadniczego. Przez ich włączenie cofnął się poeta z drogi konsekwentnego hegelianizmu; za to w sposobie pojmowania Trójcy św., Syna Bożego, nie tylko poszedł za myślą Hegla, ale nawet zbliżył się do znacznie skrajniejszego Straussa.

Na całość, której bogactwo ujęte zostało w „Synu Cieniów" ze zwięzłością, godną podziwu, złożyły się tedy pierwiastki różnorodne, za podstawę mając hegelianizm, odarty z logicznych rusztowań [2]). Zespolenie było jednak organiczne, a wzniesione tonem wiary i polotu.

Samemu poecie idee te w związku z myślami „Snu Cezary" i „Legendy" dały wreszcie rozwiązanie dręczących zagadnień; ukojenie z nich płynęło i zarodki tej pogody ducha, na której brak skarżył się Potockiemu.

---

[1]) List z 21 lutego 1840 (Listy III), zawierający krytykę rozdziału „Encyklopedyi" Hegla o „absoluter Geist".

[2]) Prof. Porębowicz, który pierwszy zajął się wyznaczeniem Krasińskiemu miejsca na tle ówczesnej filozofii, widział w „Synu Cieniów" wyraz systemu Hegla (Tryady Krasińskiego, 13). Prof. Zdziechowski natomiast upatrywał w nim schellingianizm (Pam. lit. 1907).

A że i wśród bolów życia przedzierały się promienie szczęścia, więc chwile jasne, jakich dawno nie zaznał, zjawiały się z rozpogodzonem obliczem. To też, łącząc w całość „Trzy myśli“, stworzyć mógł ów pogodny mimo przebłysków smutku i ironii, przepyszny wstęp rzekomego wydawcy, Stefana Szczęsnego Bogdana Mielikowskiego, co rękopisy Henryka Ligenzy, nie rozumiejąc ich, ogłasza, wśród piękna natury włoskiej tytoniem smakowitym się rozkoszuje i chwali podporę, postawioną przez papieży w Koloseum, by stare mury nie gruchnęły, tudzież pontyńskie błota, do pińskich podobne.

Była jednak luka pewna w treści „Trzech myśli“. Zapowiadały przebóstwienie człowieka i zmartwychwstanie Polski wraz ze szczęśliwą przyszłością ludzkości. Dawały obietnice we formie wizyi poetyckich — ale jakaż była podstawa logiczna? Obok wiary jedna tylko: pojęcie koniecznego rozwoju.

Byłaż to podstawa dostateczna? Czyż z rozwojem nie łączy się też możliwość cząstkowych cofań i upadków? Czy rozwój nie wymaga zmienności i znikomości form? A jeśli tak jest — to chyba tylko przyszłość ludzkości pewna, nie przyszłość jednostki, tem mniej przyszłość narodu; wszak naród i jednostka mogą być poświęcone rozwojowi ludzkości — historya zna liczne narody zaginione. Samo więc pojęcie rozwoju nie daje co do tego żadnej rękojmii; trzeba dopiero znaleść siłę, która o rozwoju stanowi — a jeśli ta siła jest całkowicie w mocy jednostki i narodu, w takim razie przyszłość może być zapewniona.

Cieszkowski taką siłę wskazał — jest nią w o l a.

Gdy w przeciwieństwie do innych heglistów, chcących czy to wyjaśniać mistrza, czy konsekwencye wysnuwać z jego idei, czy w szczegółach go uzupełniać, Cieszkowski z dumą niemałą i niezwykłem zaufaniem w swe siły wystąpił w „Prolegomenach do historyozofii“ jako ten, który za cel sobie

stawia przejście poza i ponad stanowisko heglowskie [1]), określił jasno, na czem ma to przejście polegać: w Heglu świadomość, myśl, doszła do szczytu — teraz ma wystąpić w całej pełni to, co jest syntezą bytu i myśli, co wyższe nad myśl samą, istotę życia stanowi — wola, czyn. Wola ma być z kolei wzniesiona do tej wysokości, jaką dzięki Heglowi myśl osiągnęła [2]).

I Krasiński i Danielewicz przyjęli stanowisko Cieszkowskiego; Danielewicz w rozprawie „O woli" czynił wolę podstawą i istotą świata i Boga; Krasiński, chociaż w „Synu Cieniów" woli nie uwzględnił, już uznał ją za podstawę i rękojmię rozwoju jednostki i narodu.

24 grudnia 1839 tłumaczył Adamowi Potockiemu: „Ludzkość cała zbawiona przez Opatrzność, lecz indywiduum tylko przez wolę — i naród tylko przez wolę. Trudna to droga, droga woli i czynu, lecz ze wszystkich najwznioślejsza, najpodobniejsza do Boskiej... Dopiero całość ducha objawia się w woli — a gdzie całość ducha wystąpi, tam dopiero jest życie [3]).

---

[1]) Jak Cieszkowski oceniał swoją filozofię, najjaśniej wskazuje ustęp z „Gott und die Palingenesie", twierdzący, że większy jest postęp od Hegla do niego, niż od Spinozy do Hegla: „Zwischen dem Standpunkte Spinoza's und dem Hegel's liegt zwar eine gewaltige Strecke, — aber zwischen dem Standpunkte der Identität des Denkens und Seins unter der Form des Denkens (Hegel's Philosophie) — und dem Standpunkte der Philosophie der Tat und des geistigen Lebens (s. Prolegomena zur Historiosophie) ist zwar die Strecke sehr gering, denn diese Standpunkte folgen unmittelbar auf einander, aber in dieser Strecke findet sich ein entschiedener Wendepunkt, welcher eine totale Umkehr bewirkt und eine specifisch neue Richtung eröffnet". (Gott u. d. Palingenesie", 77).

[2]) „Es soll jetzt der absolute Wille zu einer solchen Höhe der Spekulation emporgehoben werden, wie es bereits mit der Vernunft geschah, wozu sich schon sehr tiefe Andeutungen bei Fichte dem Älteren finden" („Prolegomena", 114).

[3]) Listy do A. Potockiego, 429.

Krasiński poznał, że bez wprowadzenia woli system Hegla może doprowadzić do konsekwencyi fatalistycznych, do uznania konieczności śmierci dla jednostki i narodu — że natomiast wola jako zasadniczy pierwiastek systemu konsekwencye takie może wykluczyć.

Przeciwstawienie tych właśnie dwu stanowisk jest najważniejszą filozoficzną treścią poematu p. t. „Fantazya konania", który dzięki temu jest dopełnieniem „Trzech myśli" [1].

Bohaterem utworu — rozszerzonego w lat kilka potem i zepsutego jako „Dzień dzisiejszy" — jest konający Polak-idealista, z którym oczywiście Krasiński utożsamia się. Umierającego kusić usiłuje stary, siwy szatan — ten sam, co we „Śnie Cezary" od Polski go odwodził [2], ten sam, co jako Masinissa towarzyszył Irydionowi i mówił: „Miną kiedyś narody tej ziemi, ale mój rozum nie przeminie".

Wszystkie pesymistyczne myśli i przeczucia, co dręczyły poetę, wszystkie sądy rozpaczliwe, jakie mu się niegdyś narzucały z rozmyślań o przeszłości, skupiły się i zwarły w słowa szatana, padające z siłą druzgocącego młota:

Ostatni jesteś z wielkiego plemienia,
Ostatni jesteś z bohaterów rodu,
Żyłeś bez domu — umrzesz bez imienia,
Zwiany jest z ziemi ślad twego narodu.

---

[1]) Treść tego utworu, wpisanego do albumu Delfiny Potockiej, podał T. Pini w „Pamiętniku lit." 1903 („Albumy Delfiny Potockiej"). W „Dziełach" i w wydaniu jubileuszowem waryanty do „Dnia dzisiejszego" pozwalają „Fantazyę konania" zrekonstruować. Jest rzeczą pożądaną, by w następnem wydaniu obok „Dnia dzisiejszego" znalazła się w całości „Fantazya konania", by uprzystępniono ogółowi utwór prawdziwie piękny, znacznie wyższy od „Dnia dzisiejszego".

[2]) Słowa ducha ze „Snu Cezary": „Wracaj i żyj pośród ludzi żywych" — znajdują tu jakby ciąg dalszy: „Lecz ty — odpowiedz! — na coś z umarłemi Zawarł przymierze? Czemuś w blaskach słońca Żyć nigdy nie chciał..."

Matką ci mara upadłej swawoli,
A bracią twoją proch, co gnije w trumnie!
Życiem twem było — tylko konać dumnie,
Lub siać łzy marne na nicestwa roli!

Ten szatan jest filozofem — ten szatan głosi teorye, które wyznaje sam Krasiński; jakby słowami ze „Syna Cieniów“ mówi o „zgodzie widomej“, „co sprzęgła razem w okrąg nieskończony trumny pogrzebów i życia korony“. To heglista, twierdzący niemal to samo, co niegdyś pod wpływem Herdera mówił poeta o terroryzmie natury:

Śmiercią trza umrzeć — śmierć jest poświęceniem —
Gdy niepojęta — tylko wtedy karą,
A gdy ją pojmiesz, rozumu ofiarą,
Przez zgubę cząstek całości zbawieniem.
Tem bieży potok, że fale mijają,
Tem ogół stoi, że szczególni płyną,
Tem ludzkość żyje, że narody giną,
I trwa tem wszechświat, że światy konają!

A teraz wniosek straszny:

Lud twój się dostał drugiemu ludowi
Na krew i pokarm.

Czemżeż Krasiński zbije ten wniosek, wysnuty z teoryi, którą przecież uznawał?

Krasiński nie odrzuca teoryi poświęceń i śmierci koniecznej, nie widzi w niej bezwzględnej nieprawdy — zarzuca jej tylko niepełność i jednostronność. Wnioski z niej fałszywe, bo nie liczą się z potęgą, która może samoistnie stanowić o kolejach rozwoju, stając równoważnie obok konieczności:

Wiesz, co przymus, a nie znasz, co w o l a.

Wola życia jest rękojmią życia — w tem uchylenie fatalnej konsekwencyi co do losów Polski. Konieczność, idąca drogą ciągłych ofiarowań cząstek dla całości i jednych faz dla drugich, dopóty działa bezwzględnie, dopóki ona

tylko jest siłą, mogącą o rozwoju stanowić, to znaczy — dopóki owe cząstki nie wzniosły się do tego, by samoistnie ze siebie samych dalsze fazy rozwoju dobywać. Stanowisko logiczne jest całkiem jasne: prawem świata jest rozwój — i to rozwój całości; wszystko tak się dzieje w świecie, by ten rozwój był umożliwiony, względnie wywołany; podmiotem rozwoju jest całość (ludzkość czy wszechświat), ale ten rozwój realizuje się w cząstkach; otóż gdy cząstka jakaś jest tylko tem, czem ją uczyniły warunki, czem ją uczyniła moc obcą, to w takim razie ograniczony jej rozwój do tego zakresu, który jej warunki wyznaczyły — gdyby tedy trwała zbyt długo, mogłaby tylko w zastoju trwać lub cofać się, być więc hamulcem rozwoju — stąd konieczność poświęcenia takiej cząstki, jej śmierci, jej przemiany; ta konieczność płynie zatem z tego, że cząstce poświęconej brak było samoistnej siły, mogącej ją ciągle wznosić ku wyższym fazom. Jeżeli jednak w takiej cząstce zjawi się siła własna, samoistna, sięgająca poza zakres, przez warunki narzucony, to cząstka ze środka rozwoju stanie się współtwórczynią rozwoju — a w takim razie nie tylko zginąć nie musi, lecz zginąć nie może, bo jej śmierć byłaby nie poparciem rozwoju, ale jego wstrzymaniem, przerwaniem. Taką siłą samoistną jest wola — gdzie jest dostateczna, twórcza wola życia, tam niema konieczności śmierci — tam jest pierwiastek boski, nieśmiertelny — tam jest upodobnienie do Boga, źródła życia, obcego śmierci:

> Wola serc wielu może pod mogiłę
> Zstąpić jak anioł — i anielską siłę
> Wlać w kość i popiół — nazad stworzyć naród.
> Bóg w wolę ludzi rzucił Bogów zaród!
> Konieczność wieczna jest siostrą wolności [1]).

---

[1]) Wszystkie cytaty oparte są na tekście pierwotnym „Fantazyi konania". W „Dniu dzisiejszym" brzmią te wiersze często inaczej, przyczem myśl filozoficzna doznaje modyfikacyi. Tak n. p. pierwotny wiersz: „Ko-

Jaśniej się tu krystalizuje idea „Legendy“, że Polska zmartwychwstanie w nowej epoce dziejów. Cieszkowski w „Prolegomenach“ zapowiadał, że po starożytnej epoce bytu i nowożytnej epoce myśli, nastąpi epoka czynu świadomego i twórczego. Takim więc czynem ma się odrodzić Polska, czynem płynącym z pełnej świadomości, której brak było dawnej Polsce; jak w jednym z listów do Potockiego tłumaczył winy przeszłe filozoficznie, widząc w nich warunek doskonalenia się, tak tu usprawiedliwiał je niedojściem do doskonałej świadomości. Z poczuciem zwycięstwa odpowiadał szatanowi:

Idź innych zwodzić — jak żyłem, tak zginę,
W serca tęsknocie, w żądzy upragnienia,
By lud mój kiedyś wyjrzał z mogił cienia
I zmazał czynem senną ojców winę.

Nowa filozofia dała też ostateczne dopełnienie pojęcia szatana. Konstruował je Krasiński zawsze jako pojęcie jednostronności, braku, niepełności. Zgadzało się to zupełnie z obecnym kierunkiem myśli, upatrującej ideał w syntezie. Ale jednostronność szatana wzbogacił nowym rysem negatywnym; dawniej — po przejściowej fazie utożsamienia „wyobraźni bez serca“ z szatanem — określił go romantyk i wcielił w Masinissę jako „rozum bez serca“; filozof rozwoju i czynu, towarzysz myśli Cieszkowskiego, dodał drugą negacyę: „bez woli“.

Zdejm z nas twój rozum bez serca, bez woli.

Stąd pozytywna definicya, wypowiedziana przez samego kusiciela:

Ja jestem Rozum, ja jestem Konieczność.

---

nieczność wieczna jest siostrą wolności“ daleko bardziej odpowiada systemowi, niż tekst „poprawiony“: „Konieczność, duchu, jest sługą wolności“.

Filozoficznie jest ten zły duch „Fantazyi konania“ godnem dopełnieniem Masinissy, chociaż w krótkim utworze nie zdołał uzyskać gigantycznych rozmiarów potężnego starca pustyń afrykańskich.

Ten sam umysł wycisnął piętno na obu postaciach; w obu wyraziła się ta sama metoda tworzenia, dająca szatanom Krasińskiego ich odrębną olbrzymiość.

Jak Masinissa, tak i ten kusiciel siwy nie jest zwykłym, lichym kłamcą. Jak Masinissa, zamiast do niskich instynktów kołatać, woli z najszlachetniejszych dążeń kuć sobie narzędzie, tak szatan „Fantazyi“ nie fałszem kusi — ale złem użyciem prawdy. Jego teorya prawdą jest — wielką, wzniosłą prawdą, lecz częściową. I w tem szatańskość, że połowiczność prawdy, podniesiona do bezwzględności, zabija jej dopełnienie ożywcze.

Niegdyś Bacon mówił, że całkowita wiedza służy religii, częściowa tylko szkodzić jej może. Krasiński nie inny sąd wydał tu o filozofii: kto ją w pełni całej, jak bohater „Fantazyi“, ogarnął, temu ona drogowskazem i światłem zbawienia; ale biada temu, kto części się chwyciwszy, za całość ją uzna i kierowniczką uczyni; temu pokusą ona będzie i szatańskiem starganiem duszy.

Walka z szatanem — to tylko jeden z motywów „Fantazyi konania“, dla treści ideowej najważniejszy [1]). Obok niego cztery inne złożyły się na całość — a chociaż dla dziejów myśli mniej one może ważne, to przecież stanowią czynniki znaczenia istotnego, dla twórczości poetyckiej zaś znaczenia decydującego — tak że nie tylko przez teoryę woli, ale przez całą swą treść jest „Fantazya konania“ równie znamiennym objawem nowego okresu, jak „Trzy myśli Ligenzy“.

---

[1]) Utwór składa się ze skargi umierającego, polemiki z szatanem, wspomnienia ukochanej, kilku krótkich uwag „trzeźwiejszych“ przyjaciół (ich przemowy są później dodane) i zjawienia się ducha kochanki.

Te cztery dalsze motywy — to zjawiająca się w nowej formie miłość Polski, skarga osobista, określenie stosunku osobistego do ludzi i hołd dla ukochanej.

Myśl o Polsce zawsze odgrywała u Krasińskiego rolę pierwszorzędną, ale wyrażenie miłości ojczyzny, wylew bezpośredni uczuciowy był w twórczości jego czemś wyjątkowem. I było w patryotyzmie jego więcej siły, powagi, głębi, niż serdeczności i tkliwości. Był to patryotyzm, równie mogący się zdobyć na pracę ofiarną, na poświęcenie, jak na potępienie. Z takiego uczucia płynąć mógł wyrok straszny, wydany w r. 1836 na przeszłość. Teraz zadźwięczały w nim miękkie, prostoty pełne struny. Teraz miłość serdeczna, tkliwa odezwała się tonem bezpośrednim, obejmując nie tylko męczenników polskich, ale polskich łąk zielenie, polskich kłosów fale, wdzięk polskiej lilii polnej. Z takiem uczuciem już się nie godziło potępianie błędów przeszłości; ono co najwyżej mówić mogło o „sennej ojców winie“, a niebawem i nad winą tą roztoczy skrzydła miłosne, kryjące plamę.

Ale jedno się nie zmieniło, bo zmienić się nie mogło; bolu ogrom został w patryotyzmie.

Nie sam ból patryotyczny wyraz znalazł. Krasiński miał jako twórca niechęć pewną do odsłaniania czysto osobistych cierpień. Lecz gdy wzmagały się powoli tony liryczne w jego poezyi, gdy przytem idea równocześnie dawała i przezwyciężenie bolu i podniesienie go przez to, że wiązała go ze służbą dla celów wielkich i myśli wielkich — wtedy poeta zdobył się najpierw w utworze, o którego drukowaniu nie myślał na razie, na spowiedź obszerną a bolesną, by niebawem z bezosobistej poezyi „Nieboskiej“ i „Irydiona“ przejść do osobistego wyznania w „Przedświcie“.

Broń przeciw pesymizmowi w ręku mając, pozwalał mu swobodnie ujścia szukać w lirycznych zwrotkach, bezpośredniością uczucia znowu wyróżniających się od wszystkiego, co dawniej pisał.

I z tą samą siłą liryzmu bezpośredniego bezmiar bolu wkładał w utwór, który wśród wszystkich dzieł jego najczystszą może tchnął poezyą — w słowa więźnia, którego pierwowzorem był Łukasiński [1]).

Nawet jako filozof pesymizmowi prawa nie odmawiał. Jego podstawę uznawał wprawdzie tylko za część życia, ale potęgę tej części rozumiał nazbyt jasno. W jednym z utworów tego czasu sformułował wyznanie wiary:

Wierzę w nadzieję, w miłość nieskończoną,
W dobroć i piękność — w straż duchów nademną —
W światło niebieskie i w wiosnę zieloną —
Lecz wierzę razem w potęgę podziemną,
Co morzem trucizn na świat ten wylana —
W żart losów wierzę i śmiechy szatana....
— Świat złego także bywa nieskończony! [2])

Z osobistą skargą łączy się uwydatnienie kontrastu między sobą a innymi ludźmi. Zaznaczony w stosunku konającego do przyjaciół, dawny ten motyw romantyczny nabrał teraz nowej treści, bo kontrast oparł się na tem, że poeta występuje jako rzecznik wyższej rzeczywistości. Jest to przeciwieństwo światopoglądów, najjaskrawiej ujęte we wierszach. „Szyderstwo“ i „Wiara“ [3]), gdzie niesympatyczny Krasińskiemu Spinoza najniesłuszniej odpowiedzialność ponosi za materyalistyczne dążenia.

---

[1]) Że w r. 1840 powstał utwór, później dopiero wykończony i rozszerzony i w r. 1847 wydany p. t. „Ostatni“, dowodzi list do Delfiny Potockiej z d. 26 stycznia 1847 (przytoczony przez prof. Czubka w wyd. jubil. V, 384): „Zaledwom rozłożył prozę, uczułem natchnienie do wiersza, i to do kończenia owego w Rzymie zaczętego — o więzieniu 1840 r.“ Prof. Kallenbach również w wykładach swych zaliczył „Ostatniego“ do tego właśnie okresu twórczości.

[2]) „Poeta“, Dzieła III, 79.

[3]) napisanych w sierpniu 1839.

A chociaż dręczyły go przeczucia nieszczęść, chociaż mimo wszystko jeszcze w najbliższej przyszłości migotały mu widma „Nieboskiej“ [1]), nie tylko dumny był ze swych ideałów, ale ich posiadaniem szczęśliwy. W rok niespełna potem z tą samą dumą zwracał się do Moskali, raz jeszcze wybuchnąć pozwalając Irydionowej nienawiści [2]).

Czuł się do dumy uprawniony — miał przekonanie, że poznał najwyższe wartości życia — ideał wielki i miłość prawdziwą.

Tej miłości przedewszystkiem hołd złożył w „Fantazyi konania“.

Ukochana, wielbiona w długiej przemowie konającego, staje się tu zarazem przedstawicielką ideału, zwiastunką rzeczywistości prawdziwej, zwycięską przeciwniczką szatana, zbawczynią i przewodniczką duchową [3]).

Chęć poetyckiego uwielbienia Delfiny Potockiej, występująca już we „Śnie Cezary“, poddająca myśl obszerniej-

---

[1]) Por. „Wiara“, Dzieła III, 53—55.

[2]) We wierszu „Do Moskali“ (Dzieła III, 74—75, 20 czerwca 1840). Słowom Irydiona „Zemsta dobrem mojem“, odpowiada wyrażenie: „I ta nienawiść mojem dobrem całem“.

[3]) W jej też usta włożona jest przy końcu idea filozoficzna o żywocie dalszym:

O jakiejkolwiek Wszechświata godzinie,
Dawny kształt skona i Duch stary minie,
Gdziekolwiek będzie Ciała zmartwychwstanie,
Czy pod tem niebem, czy na innem niebie,
Daj, bym go wtedy znów w pieśń otuliła
. . . . . . . . . . . . . . . . . .
Za mną — chodź — za mną — nowonarodzone
Ty Grobu dziecię! — Duszo brata mego!
My wchodzim teraz w świat przejścią, w świat Złego —
Lecz ty mi ufaj — i patrz w tych gwiazd stronę.

szego romantycznego poematu miłosnego [1]), stanowiła dla Krasińskiego ważną podnietę. Nie poprzestając na tem, że we wierszach coraz pełniej wyrażał swe uczucia, chciał postać jej w jakiemś dziele uwiecznić. To było jednym z powodów, dla których myślał o dopełnieniu „Nieboskiej“ we formie trylogii, mającej z dziejami Henryka złączyć dzieje Delfiny.

W trylogii zamierzonej „Nieboska“ byłaby częścią środkową; część pierwszą wypełniałaby młodość Henryka, część trzecią dalsza działalność bohatera, który od śmierci „ocalony. został przez duchy Pańskie“ [2]).

I trylogia ta [3]) miała być przytem pełnym wyrazem nowego filozoficznego stanowiska, zaznaczonego w „Fantazyi konania“ — filozofii woli i czynu.

„Czytałem ci niedawno“ — pisze poeta do Delfiny — „drugiej części Fausta rozbiór. — Poema to, widziałaś, że obejmuje całej ludzkości dzieje i przeznaczenia, ale pod formą idei, ale pod formą rozwijań się sztuki. — Grecka Helena i romantyczna poezya tam głównymi są aktorami. — Wszystkich wieków czyny występują, wyrażone przez sztuki

---

[1]) Jest to „Ułamek z poematu“, ogłoszony w wydaniu jubileuszowem (IV, 189 nn.), w którym motywy awanturniczej powieści romantycznej zdają się łączyć z echami rozmów Aldony z Konradem i Maryi z Wacławem.

[2]) Wyd. jubil. V, 355.

[3]) Dokładną wiadomość o tej trylogii podał Adam Krasiński (Pamiątkowa Księga. Prace byłych uczniów St. Tarnowskiego. Kraków 1904). Już przedtem wprawdzie, jak wykazał prof. Dobrzycki w „Pamiętniku literackim“ (1904), wiedziano o pomyśle tym dzięki informacyi, zawartej w listach A. E. Koźmiana, ale dopiero wnuk poety ogłosił ustęp z dziennika, pisanego dla Delfiny, zawierający plan trylogii. Dzienniczek ten — z datą 20 marca 1840 — pomieszczony jest też w wyd. jubil. (V, 351—6) pod tytułem „Szkic Nie-boskiej komedyi“. Tytuł to o tyle niestosowny, że Krasiński wyraźnie „Nieboską“ jako część trylogii określa; nie myślał więc o przenoszeniu tej nazwy na całość.

koleje. — Ludzkość tam jest literaturą! W moim pomyśle inaczej. — Jeśli to poema, w imieniu Twojem zawiązane w głowie mojej, będzie kiedy — to będzie ono poematem woli i czynu, nie sztuki. — W niem wola i czyn w sferę sztuki przeniesionemi zostaną, a nie sztuka wysztuczona, jak u Goethego" [1]).

Jak więc niedostateczność hegelianizmu kazała Krasińskiemu szukać wyższego stanowiska filozoficznego, tak poczucie niedostateczności obrazu, danego w dziejach Fausta i Heleny, wzbudziło chęć stworzenia wyższego nad Fausta poematu o dziejach ludzkości. Przyłączyło się zaś poczucie, że owo dzieło wielkie, w którym się zawarł niegdyś światopogląd Krasińskiego, w świetle nowych idei musiało się wydać niedostatecznem, połowicznem. „Nieboska" dawała przedewszystkiem negacyę straszną, potężną, nie program pozytywny — stwierdzała nawet niemożliwość określenia programu. Jeśli więc „Nieboska" zgodzić się miała z ideami twórcy „Trzech myśli" i „Fantazyi konania", trzeba było nadać jej charakter części, nie całości — i uzupełnić ją częścią pozytywną.

Bez pozytywnego uzupełnienia wydawała się teraz „Nieboska" dziełem, pozbawionem wyższej wagi. „Ta część, która jest, a sama nie wiele znaczy — zowie się Nie-boska Komedya" [1]).

Jej ciąg dalszy miał być właśnie poematem woli i czynu i — zgodnie z charakterem filozofii Cieszkowskiego, rzucającej hasło woli i czynu — poematem przyszłości. Proroctwo „Legendy" o epoce trzeciej tu miało wystąpić w pełnej, całkowitej formie.

Charakter społeczeństwa przyszłego odpowiada rozwojowej formule Cieszkowskiego i Hegla. Gdy dawna „Nieboska" tylko zagładę dwu kierunków przeciwnych zapowia-

---

[1]) Wyd. jubil. V, 352.

dała — nowy poemat głosił ich syntezę i zawierał już w zarodku filozofię społeczną „Psalmu miłości“. Oto obraz nowej epoki:

„Arystokracya i demokracya zużyły się na ziemi — ludzie westchnęli ku zgodzie i jedności. — Ludzie sobie przypomnieli, że kiedyś żył młodzieniec, co śpiewał o przyszłości [1]), a później walczył za przeszłość i zginął. — A zatem w tym duchu była prawda — pogodzenie przeszłości z przyszłością — one obie pojęte. W takim stanie świata wróci Henryk pomiędzy ludzi. Oni go okrzykną za przewodnika — on poezyą lat młodych na rzeczywistość zamieni — on wszystkich podniesie, wywyższy, uszlachci — a nikogo nie poniży! Wszyscy się urównają, ale na wysokości, nie na padole!“ „W tej trzeciej [części] musi się wszystko przetworzyć, podnieść, pogodzić — religia, polityka, socyalność!“ [2])

Zmieniło się niemało w poglądach Krasińskiego; znikła bezwzględność sądu o Henryku; wyłaniająca się z nowej filozofii idea syntezy, harmonii, górę brała nad dawną skłonnością do uwydatniania przeciwieństw, a znalezienie formuły ewolucyjnej w heglowskim procesie dyalektycznym przezwyciężyło dawną niewiarę w możność określenia przyszłości.

Olbrzymi plan pozostać miał pomysłem i stanowić tylko etap znamienny w krystalizowaniu idei. Wykonanie ograniczyło się do ponownego podjęcia poematu o młodości hrabiego Henryka [3]), jako pierwszej części trylogii. Do napisanych już dawniej dwu ustępów — sceny w górach i snu o piekle ziemskiem, wzbogaconego nowymi szczegółami [4]) —

---

[1]) Por. słowa Męża w rozmowie z Pankracym: „Postęp, szczęście rodu ludzkiego — i ja kiedyś wierzyłem“.

[2]) Wyd. jubil. V, 355.

[3]) Zaczętego w r. 1838 (Por. str. 302).

[4]) Streszczając w dzienniku ten sen, wymienia Krasiński ustęp o policyi sekretnej, którego brak w śnie Herburta. Prof. Kallenbach, który

przyłączyły się dzieje miłości, rozsnute na tle obrazu Wenecyi [1]). Tu właśnie chciał poeta uwielbić Delfinę i stworzyć z niej nowy, wyższy typ kobiety, łączący „przeszłość i przyszłość kobiet“, „boginią smutku i podniosłej hardości, panią uroku i niedoli zarazem“ [2]). Ona stać się miała „gwiazdą polarną“ dla Henryka [3]) — i potem w trzeciej części towarzyszyć mu nadal, jako natchnienie wcielone; w zakończeniu zaś, które ukształtować zamierzał poeta na wzór ostatniej sceny „Fausta“, głos jej miał być słyszany „wyżej ponad głosy aniołów“ [4]).

Poemat o miłości został jednak tylko zaczęty — z daleka tylko ukazał piękne linie Delfiny Potockiej w księżnej Rahoga.

Ale już znaleziona została we „Fantazyi konania“ i w planie trylogii nowa, oryginalna, ze sposobem myślenia poety najzgodniejsza forma hołdu; nierozerwalnie złączył ukochaną ze wzniosłym poglądem na świat, jako swą duchową siostrę i przewodniczkę.

Rola nowej Beatrice w „Przedświcie“ była już przygotowana.

Ideowa treść, którą zawrzeć miały ramy „Przedświtu“, poczęła się kształtować coraz pełniej, choć jeszcze wielka praca myśli dokonana być miała przed jej dojrzeniem, praca, dzieląca powstanie „Przedświtu“ od czasu stworzenia „Trzech myśli“.

Równocześnie doskonaliła się forma wierszowa, w drobnych wierszach zdobywająca dźwięczność i płynność, jakkolwiek niezdolna do rywalizacyi z mistrzowstwem Słowackiego, w „Synu Cieniów“ dająca szatę myślom najgłębszym,

---

w wykładach zajął się rekonstrukcyą „Snu“ z r. 1840, zwrócił uwagę, że naczelnikiem policyi jest tu Mieczysław Potocki, mąż Delfiny.

[1]) Wyd. jubil. V, 353.
[2]) „ „ V, 353—354.
[3]) „ „ V, 354.
[4]) „ „ V, 355—356.

we „Fantazyi konania“ dość już wykształcona, by starczyć dla obszerniejszego poematu.

Jakiś pierwiastek harmonijnego wdzięku wnikał w życie i żądał formy bardziej giętkiej, bardziej harmonijnej, lotnej, miękkiej, podatnej, niż poważna, nieco monotonna proza rytmiczna, dotyczas służąca falującej myśli.

Życie stawało się chwilowo poetyczne nie tylko wzniosłą poetycznością cierpień i tragizmu, lecz pięknem pogodnem. Idea wielka, cudna przyroda włoska i miłość do Delfiny pod wpływem treści życia zespoliły się — i już dały ogólne zarysy troistej, harmonijnej koncepcyi „Przedświtu“:

Patrz! W śnie pamięci razem po błękicie
Znów płyniem w stronę Molo di Gaëta!

Rankiem schodzimy w cytrynne ogrody
I, przechadzając się nad morza tonią,
Róż i cyprysów upojeni wonią.
Dziękujem Bogu za świat ten urody.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Z skał zstępujemy na wodne lazury
I z barki naszej znów patrzym na góry,

I, patrząc, pijem z przestrzeni puharu
Złotem powietrzem gór błękitnych zdrowie.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Aż księżyc wejdzie i czarem spojrzenia
Świat dnia przebłędni w złoty świat marzenia.

Ty, patrząc w górę, pytasz się żałośnie:
„Duch nasz na miarę bezmiaru czy wzrośnie?“
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
A ja cię pieśnią kołyszę nadziei,
Ja ci zwiastuję lot Ducha, przepłynny
Przez ciąg postępnych wszechświata kolei,
I świat nareszcie wieczny — boży — inny.

---

DRUKARNIA WŁ. L. ANCZYCA I SPÓŁKI W KRAKOWIE.

JULIUSZ KLEINER



# ZYGMUNT KRASIŃSKI

## DZIEJE MYŚLI

TOM II.



LWÓW – 1912 R.
NAKŁADEM TOW. WYDAWNICZEGO
WARSZAWA – E. WENDE I SPÓŁKA
KRAK. PRZEDMIEŚCIE 9.

# CZĘŚĆ CZWARTA

## I.

Jako filozofia ducha i filozofia Polski kształtował się ostateczny światopogląd Krasińskiego, źródło główne mający w systemie Hegla, lecz płynący przytem z zamiaru, by wznieść się na wyższe stanowisko i Hegla uzupełnić. Ten zamiar wspólny był Krasińskiemu i Cieszkowskiemu.

Twórcza praca myśli, w tym kierunku zwrócona, zaczęła się samoistnie[1]), niezależnie od Cieszkowskiego. Przed przejęciem się jego filozofią powstał „Sen Cezary", zmartwychwstaniu Polski wyznaczający w systemie stanowisko naczelne. Przed poznaniem autora „Prolegomenów" uświadomił sobie Krasiński konieczność przejścia poza Hegla i sformułował ideę naczelną „Syna Cieniów". „Legenda", której myśl zrodziła się już w czasie poznawania systemu Cieszkowskiego, związała się z jego zapowiedziami trzeciej epoki, lecz pomijając jego filozoficzne określenia i ograniczając się do koncepcyi religijnej, bliższa była ogólnym oczekiwaniom europejskim, bliższa „Spiridionowi" i pomysłom Schellinga, niż „Prolegomenom". I „Syn Cieniów" w poetyckiej swej postaci jeszcze nie był świadectwem wpływu Cieszkowskiego, mimo że pisany był w czasie rosnącego uwielbienia dla polskiego heglisty; swą niezależność tem już

---

[1]) Zaznaczył to już prof. Kallenbach w swych wykładach uniwersyteckich o Krasińskim.

zaznaczał, że pomijał ścisłą dyalektyczną metodę, panującą w myśli Cieszkowskiego.

„Trzy myśli“ dojrzały częściowo w atmosferze, ożywionej tchnieniem Cieszkowskiego; więcej w nich jednak pokrewieństwa, niż zależności. Samoistnie ukształtowały się w nich na tle hegelianizmu podstawy dalszej ewolucyi myśli: związanie rozwoju ducha ludzkiego z pojęciem Trójcy św., związanie zmartwychwstania Polski z nową epoką świata.

Za to dalsze podstawy wzięte były z gmachu myśli nowego przyjaciela. Od „Fantazyi konania“ począwszy, przyswaja sobie Krasiński główne pierwiastki systemu Cieszkowskiego. Odtąd łączy się i przenika nawzajem myśl obu niepospolitych umysłów; żaden nie zatraca swej indywidualności; pewne rysy odrębne fizyognomii wyciśnięte są nadal na ich filozofii; zrąb główny jednak staje się wspólną własnością. Piękny typ duchowego związku Goethego i Schillera powtórzył się w dziejach umysłowości polskiej; Cieszkowski był współtwórcą treści ideowej „Traktatu o Trójcy“, „Przedświtu“ i „Psalmów“ — Krasiński był istotnym współautorem dzieła „Ojcze nasz“ [1]).

---

[1]) Trudne jest czasem ścisłe rozgraniczenie tego, co jest we wspólnym systemie własnością Cieszkowskiego, co tworem Krasińskiego; na myśl przychodzą słowa z „Xenien“ Goethego i Schillera, ironicznie wzywające „chorizontów“ *). Pewne wskazówki dadzą zapewne listy do Cieszkowskiego — z tych jednak przy pisaniu niniejszej rozprawy korzystać jeszcze nie mogłem. Mimo to w ogólnych zarysach granicę wyznaczyć można z wielkiem prawdopodobieństwem, biorąc pod uwagę to, co obaj przyjaciele stworzyli przed zetknięciem się. Ale i potem dadzą się czasem granice wskazać. Krasiński do subtelności dyalektycznych nie miał pociągu — więc całą logiczną strukturę dzieła „Gott und die Palingenesie“ można z pewnością zupełną przypisać samemu tylko Cieszkowskiemu, tak samo, jak wszystkie jego teorye ekonomiczne. Odrazu jednak zaznaczyć

---

*) Nazwa krytyków Homera, oddzielających (χωρίζοντες) Odysseę i Iliadę, jako dzieła dwu poetów.

We „Fantazyi konania“ system dopełnił pojęciem woli i czynu, które stało się osią dalszych idei filozoficzno-etycznych i społecznych. Przypuszczać wolno, że ten, który Irydionowi dawał przykazanie „Idź i czyń“ i zmartwychwstać mu kazał „z pracy wieków“ — byłby logiką rozwoju własnego doszedł do tej podstawy archimedesowej dla wzniesienia się ponad stanowisko heglowskie. Nie umniejsza to przecież prawdziwości faktu, że znalezienie podstawy wspomnianej przyspieszył, czy raczej z góry przygotował Cieszkowski [1]). I dawał on, w ślady Fichtego wstępując, pojęcie czynu już odpowiednio sformułowane — pojęcie czynu nie indywidualnego, ale społecznego. Filozof, posiadający ogromne zrozumienie spraw społecznych, w równej mierze ekonomista, jak myśliciel spekulatywny — przez uwydatnienie czynu społecznego, koniecznej reformy społecznej, uczynił istotnie we filozofii krok doniosły, drogę nową wskazał, zaczął stosowanie metody filozoficznej, dyalektycznej i kategoryi filozoficznych do praktycznych zagadnień społecznych — co potem, w niepamięć usuwając polskiego filozofa, uczynili twórcy filozoficznego socyalizmu [2]).

---

trzeba — co z dalszych uwag nieraz wyniknie — że monografia o Krasińskim wymaga jako dopełnienia monografii o Cieszkowskim (którą posiadamy już w książce dra Adama Żółtowskiego: „Graf August Cieszkowskis Philosophie der Tat“. Posen 1904) i co więcej — lektura Krasińskiego wymaga jako komentarza lektury Cieszkowskiego.

[1]) System Cieszkowskiego, zawarty w „Prolegomenach“, zostanie przedstawiony dokładniej przy omawianiu historyozoficznej części „Traktatu o Trójcy“. Wtedy też określony zostanie stosunek jego do idei Fichtego.

[2]) To znaczenie Cieszkowskiego uznał K. L. Michelet w przeglądzie szkoły heglowskiej — i ze względu na to, charakteryzując trzy partye heglistów, jemu wyznaczył poza niemi stanowisko osobne; wymieniwszy trzy kierunki rozwoju filozofii heglowskiej, dodał: „Cieszkowski endlich hebt besonders den vierten Punkt hervor, den die Hegelsche Schule auszuführen hat, den spekulativen Gedanken zum Grunde der

Dla Krasińskiego była to podnieta, wyznaczająca kierunek późniejszy; stąd wypłynęła programowa poezya przyszłości, poezya-kazanie — poezya „Psalmów".

Bo przedtem Krasiński, wzrok w przyszłość kierując [1]), pozytywnego programu nie układał. W „Nieboskiej Komedyi" wprost stwierdzał niemożliwość programu, a tych, co programy dawali, bardzo surowo sądził w listach. W „Irydionie" z taką skrajnością zerwał — lecz i tu nie program dawał, tylko potężnie wyznaczał ton przyszłości.

Na to, by Krasiński w tym stanie myśli, do którego doszedł pod wpływem filozofii niemieckiej, uznał za możliwe i stosowne i dla poety obowiązkiem będące wskazywanie pozytywnego programu — na to trzeba było mu nie tylko w czynie społecznym wskazać najwyższą ziemską rzeczywistość, ale udowodnić mu filozoficznie poznawalność przyszłości.

Tego dokonał autor „Prolegomenów", zadość czyniąc najgłębszym, od lat żywionym pragnieniom poety-myśliciela. Nie na tem polegała magiczna moc jego wpływu, że szeregiem idei poszczególnych zapłodnił, bo przez to byłby dał tylko cząstkowy materyał poezyi Krasińskiego; on więcej uczynił — on przez teoryę, że przyszłość jest logicznie poznawalna nie w szczególe jakimś, lecz w całym ostatecznym kierunku — dał busolę dalszej twórczości.

---

Umgestaltung des socialen Lebens zu machen; und diesen Punkt weniger urgiert zu haben, ist allerdings ein Mangel des Hegelschen Standpunktes". (Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berlin 1843, str. 319). Że Cieszkowski jest poprzednikiem Marxa i Lassalle'a, zaznaczył dr. M. Sobeski (Cieszkowskiego Prolegomena do historyozofii, Bibl. Warsz. 1909, IV). Znaczenie zaś jego, jako jedynego prawdziwie twórczego heglisty, uwydatnił dr. A. Żółtowski w swej monografii o jego „filozofii czynu".

[1]) Że poezya Krasińskiego ma wogóle cechę „poezyi przyszłości", stwierdził już prof. Tarnowski.

Przez to zadecydował na zawsze o zwycięstwie filozoficznego optymizmu, który już wniknął w duszę poety z potężnej myśli Hegla. Hegel wskazywał, że rozwój dąży przez tezę i antytezę do syntezy — Cieszkowski dawał pewność, że synteza całkowita, że pogodzenie sprzeczności zostanie istotnie na ziemi nawet urzeczywistnione w trzeciej epoce świata. Dowodził tego trójkową metodą dyalektyczną — przez to wszechświatową doniosłość metody tryadycznej kazał uznać autorowi „Trzech myśli", który, choć utwory związał w trylogię, jeszcze początkowo skłonny był sądzić, że idea rozwoju da się w żywej treści wyodrębnić od schematu logicznego i w myśl tego kształtował „Syna Cieniów" — odtąd jednak trójcę rozwojową do fundamentów myśli włączył.

Ideał pogodzenia sprzeczności z filozofii Schellinga i Hegla wniknął bezpośrednio — Cieszkowski jednak dał mu żywotność niesłychaną i uczynił go światłem, rozjaśniającem cały obszar myśli Krasińskiego.

Dzięki temu kojąca siła filozofii w moc rosła i coraz bardziej stawała się niezwyciężoną.

„Pokój Boga niechaj będzie z wami!" — pisał Krasiński do Jaroszyńskiego i jego żony świeżo poślubionej, w miesiącu, w którym napisał „Syna Cieniów" i „Fantazyę konania". — „Temi słowy list zaczynam, ja, daleki od pokoju ducha, ale wiedzący, że sprzeczności, gdy dojdą do najwyższego stopnia zobopólnego rozwinięcia, spływają w siebie" [1]). W kilka lat przedtem byłby autor „Nieboskiej" powiedział z bezlitośnie rozpaczliwą logiką: „Niszczą się nawzajem..."

To też, choć dysonanse życia odczuwał z nieumniejszoną siłą wrażliwości bolesnej, choć skarykaturowane widział pierwiastki szlachetne i szyderstwem maski ludzkie obrzucał

---

[1]) Listy do Jaroszyńskiego, III, 21 lutego 1840.

we „Fantazyi życia“ [1]), choć wielkiej trumnie Napoleona przeciwstawiał podłość świata [2]), choć dręczył się przeczuciami Sybiru, więzienia, śmierci i z nich wysnuwał strofy wiersza do Moskali, dręczące obrazy wiersza „Poeta“ i najsmutniejszą koncepcyę „Ostatniego“ — nad dysonanse wznosił harmonię wyższą, nad boleśnie lub karykaturalnie wykrzywione rysy realności ziemskiej poczucie wyższej rzeczywistości — i za najwyższe zadanie poezyi uważał, by harmonię tę, tę rzeczywistość prawdziwą czuła, rozumiała i wcielała.

Nie było to żądanie zupełnie nowe. Goethemu i Dantemu przyznawał wyższość nad Byronem i Szekspirem dlatego, że walkę dobrego i złego doprowadzili do harmonii, do zwycięstwa dobrego. Filozofia, w pogodzeniu przeciwieństw widząca szczyt rozwoju i przyszłą rzeczywistość — teorya poezyi, każąca jej przyszłą rzeczywistość zapowiadać — nowo zdobyta metoda walki myślowej, uzasadniająca optymizm przez przeciwstawienie całości prawdom częściowym i jako fałsz piętnująca podniesienie części do znaczenia całości — wszystko to wzmocniło, rozszerzyło i pogłębiło postulat, by poeta tworzył w poczuciu wyższej, harmonijnej rzeczywistości.

Na sądzie o Szekspirze odbiło się pierwsze uświadomienie sobie postulatu harmonii; jako ocena Szekspira wyraziło się podniesienie tego postulatu do najwyższego znaczenia [3]).

---

[1]) Wyd. jubil. IV, 287—293.

[2]) Dzieła III, 108—109. O „epopeicznej“ piękności sprowadzenia zwłok Napoleona pisze w listach kilkakrotnie.

[3]) Jeszcze jeden wypadek wymienić można, w którym sąd o Szekspirze złączył się z wyrażeniem własnych poglądów na poezyę. Odróżniając w „Herburcie“ (Wyd. jubil. IV, 163 – 165) poetów, którzy własną duszę wyrazili, od tych, którzy uczynili swą twórczość tylko zwierciadłem świata — wyższość przyznaje pierwszym, jako ludziom, i mówi: „Kocham Romea, a Szekspirowibym dłoni nie podał. Za Małgorzatą pójdę do więzienia, idącbym salon Goethego ominął... Wolno wam Don Juana nie cierpieć — lecz do Grecyi — do Grecyi popłyńcie z Byronem...“

„Jest w starym Sekspirze“ — pisał Słowackiemu — „i duch dobry, wzniosły, tytański; ale i zły jest również... brak pojęcia, na czem powszechność, ogół, harmonia wszech-życia zależy... Wielki to mistrz na dysonanse — dysonanse są połową życia; lecz gdzie przejście w harmonią, w ogół, w nieskończoną prawdę i piękność, w tę drugą wyższą życia zarazem i połowę i całość?... Wie, że się męczą ludzie, że serca pękają, krew i łzy i pot ciecze; ale nie wie po co, o co, na co, nie domyśla się, żeby ta cała męka ku czemuś wyższemu garnąć się miała. A płakać, męczyć się, krwawić się o nic, za nic, jest w rzeczy samej smętnem błazeństwem; dopiero tam prawdziwa i wyniosła tragiczność, gdzie jest cel męce, gdzie życie pokoleń ludzkich pojęte jako męka po szekspirowsku, ale jako męka s e r y o, nie b u f f o, męka wznosząca się coraz wyżej ku Bogu, męka, rozwijająca wszystkie siły natury ludzkiej na to, by kiedyś ustała i przeszła w błękit pogody, w pogodzenie i pojednanie ziemi, tej trumny, z niebem, tą kopułą świątyni!“ [1])... „Świat Szekspira... nie jest światem prawdziwym, bo nie jest całością świata [2])“.

Z filozoficznej koncepcyi owej harmonii wyższej, mającej unosić się nad dysonansami, rzeczywistości wyższej, mającej prześwietlać przez chaotyczną plątaninę cierpień i ironii życia, wyłoniło się jedno z najgłębszych określeń tragizmu, jakie zna literatura świata. Krasiński, który okazał się w poematach tragikiem prawdziwie wielkim, doszedł do jasnego określenia tego, że tragizm wynika z dwu czynników: z szarpiącej bolesności faktu i godzącej siły oceny, ze wplecenia niszczącego konfliktu w całość żywego, wyższego porządku, przed którym widz czy czytelnik korzy się. Wtedy tylko los może mieć piętno wielkości, jakiego żądał pokrewny w pojmowaniu

---

[1]) Listy do Słowackiego, III, 12—14, 19 grudnia 1840.
[2]) „ III, 22 w wigilię Zmartwychwstania 1841.

tragizmu Schiller, piętno, które człowieka podnosi, kiedy człowieka druzgoce [1]).

„Śmierć i ból, uważane jako część, są najwyższym smutkiem, najpoetyczniejszą chwilą. Bogu tylko, duchowi tylko może być okropnie umierać, bo żyje, bo jest całością... Ten tylko tragicznym jest, kto nieśmiertelny, kto boski, a jednak umrzeć musi i w chwili zwątpienia woła: „Czemuś opuścił mnie, Ojcze!" Ten tylko tragiczny, kto łzy i krew leje, ale kiedy każda łza jego i kropla krwi policzona jest i zdała się na coś; inaczej byłoby to wszystko... tylko smętną buffonadą najniepoetyczniejszą" [2])... „Nie lękaj się o tragiczność, nie myśl, że słodki i syropowy optymizm z tej wiary wyniknie. Na Boga, gotuje się we wnętrznościach poezyi matki straszliwsza niż kiedykolwiek tragiczność, ta właśnie, której duch Szekspira podlegał, ale nie wiedząc o niej. Oto patrz, całość jest boska... ta kula ziemska wiruje w Bogu, żyje w Nim, a choć wyszła z światła i wróci do światła... taki warunek położon jest jej wniebowstępowaniu następnemu, że tylko wiecznem przerobieniem i doświadczeniem i przemianą coraz wyżej wznosić się zdoła... W tem piekielna, straszna nad wszystkie tragiczności tragiczność, że złudzenie może się wydać całością... W duchu masz Boga, za sobą Boga, przed sobą w dniach przyszłości Boga, wierzysz w to, czujesz to, a dziś i jutro i przez ciąg cały dni twoich ziemskich będziesz człowiekiem, to jest aniołem, walczącym z przeznaczeniem, wszechmocnem na dzisiaj, choć w przeznaczeniu tego obecnego przeznaczenia jest, że musi zaginąć jak bańka, co pryska" [3]).

Widział w rozwoju poezyi wyłanianie się takiego pojęcia tragiczności. Szekspir częściową rzeczywistość z obo-

---

[1]) „Welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt".
[2]) Listy do Słowackiego, III, 14—15, 19 grud. 1840.
[3]) Listy III, 22—24, w wigilię Zmartwychwstania 1841.

jętnością genialnego obserwatora stawiał przed oczy; Byronowi już ona nie wystarczała — Byron rozpaczał nad nią, bunt wznosił, żądny jej dopełnienia [1]). Nadszedł czas, w którym poezya winna zrozumieć dopełnienie konieczne.

„My dzisiaj stoim już daleko od Byrona i od Szekspira jeszcze dalej; długośmy leżeli w grobie, lecz już z grobu wracamy do Boga“ [2]).

Zdanie wagi ogromnej padło przy kreśleniu postępu poezyi — zdanie znamionujące zwrot nowy w myślach. O Polakach w niem mowa — oni mają zrealizować nową poezyę.

W „Legendzie“ po raz pierwszy związany został los Polski z trzecią epoką świata; ale rola czynna Polski łączyła się ze światem upadającym — nowa epoka przynieść miała zmartwychwstanie jako nagrodę, odpłatę — czynna rola Polski w stosunku do nadejścia nowej epoki była tu wykluczona.

Raz jednak przyjąwszy myśl, że wolą, czynem zdobywa się rozwój i zmartwychwstanie, nie mógł Krasiński poprzestać na stanowisku „Legendy“; logika domagała się, by Polska udział wzięła w tworzeniu przyszłości. Zbliżał się Krasiński do szlaków mickiewiczowskiej myśli o posłannictwie narodu.

W rozmyślaniach o poezyi zaświtała myśl ta po raz pierwszy. Jeśli ma wyraz uzyskać tragiczność, oparta na przeczuciu harmonii przyszłej — to któż bardziej zdolny do jej ujęcia, niźli naród, którego losy obecne są wcieleniem tej właśnie najwyższej tragiczności, który śmierć pozorną i mękę straszną znosi z wiarą w zmartwychwstanie, z ufnością w Boga, ze wznoszeniem się wśród rzekomego zgonu ku Bogu? „Długośmy leżeli w grobie, lecz już z grobu wracamy do Boga“.

---

[1]) [2]) Listy III, 16, 19 grud. 1840.

Przez to samo poezya polska zdaje się być powołana do objawienia wyższej tragiczności, że jej istnienie, jej świetność już jest wyrazem tej tragiczności, o życiu świadcząc wśród udręczeń śmierci.

„W tym kwiecie śmierci i życia zarazem, posępna barwa świadczy, że on z prochów wyrósł, że na gruzach rośnie, a coraz bujniejszy wzrost objawia, że żałoba jest nicością, że ból nie jest ostatecznym końcem, i że z bolu zmartwychwstaje duch".

Cytat wyjęty jest z utworu, który bezpośrednio wiąże się z listami do Słowackiego o poezyi, z artykułu „Kilka słów o Juliuszu Słowackim" [1]).

U Krasińskiego kształtowanie filozofii nowej szło w parze z rozwojem poglądu na poezyę i z ciągłem stosowaniem do niej pojęć filozoficznych: o tem pamiętać trzeba, jeśli się chce zrozumieć całą dalszą twórczość. Nic też dziwnego, że konsekwentne stosowanie metody filozoficznej pojawiło się przedewszystkiem — w rozprawie o poezyi. Mochnacki w swej literaturze idee filozofii niemieckiej wyzyskał celem wyjaśnienia ogólnego zjawiska literatury; Krasiński użył metody „Estetyki" Hegla dla określenia jej objawów indywidualnych. A stwierdzić należy, że nigdy może z taką bystrością i subtelnością nie wprowadzono kategoryi filozoficznych do charakterystyki literackiej, nigdy w większej mierze nie stały się te kategorye ramami uplastyczniającemi, zamiast być zacieśniającemi szufladkami.

Swój postulat całości, dodatniości stosując do krytyki tak samo, jak go w sądzie o Szekspirze do poezyi stosował, odrzucał jednostronność „ujemnej", same braki wytykającej krytyki. Przeciwstawiał jej krytykę dodatnią, pozytywną — i nią bronił Słowackiego.

---

[1]) List z dnia 23 lutego 1840 zawiera jakby pierwszą redakcyę artykułu tego, drukowanego w r. 1841.

Heglowskim schematem go wyjaśniał: „Oddzielnie pojąć i ocenić Słowackiego niepodobna; Słowackiego rozumieć tylko można w logicznem następstwie po Mickiewiczu". Słowackiego przedstawiał jako antytezę Mickiewicza, tezy poezyi polskiej, wprowadzając przytem schellingowskie pojęcie dwu sił światotwórczych, siły przyciągania i odpychania, które siłą dośrodkową i odśrodkową zastąpił równoważnie. A tłumacząc poezyę przeciwieństwem sił kosmologicznych, stwierdzał tem samem, jaką jej wagę przyznaje, jak w niej widzi przejaw najistotniejszej, władającej wszechświatem rzeczywistości.

Mickiewicz — to siła dośrodkowa; w jego dziełach „nadewszystko przemaga siła dośrodkowa, siła wcielań i twierdzeń, wola i czucie i wiara, one są gruntownem jądrem literatury naszej". Harmonia świata wymaga jeszcze drugiej siły, odśrodkowej, która dopiero w związku z pierwszą życie stanowi; w Słowackim wyraziła się ona — „siła odwcielań, której pęd stara się wyrazić westchnienia wszystkich ciał natury i rwania się wszystkich myśli ducha ku niewidzialnemu światu nieskończoności" [1]).

Wyrażając naczelną swą ideę filozoficzną, dodawał Krasiński o stosunku owych sił przeciwnych: „W każdej żywej

---

[1]) Niniejsze uwagi, wprowadzające artykuł o Słowackim, jako ogniwo w dziejach myśli, nie dają oczywiście wyczerpującej analizy. Analiza taka mogłaby liczne przejawy filozoficznych idei wymienić. Tak pojawia się tu idea Cieszkowskiego i Krasińskiego o stosunku zjawiska do czasu „Wszystko, co się w sam czas, w porę zdarza, bywa zawsze wielkiem, prawdziwem".

Jak Krasiński skłonny był do filozoficznego oceniania poezyi i jak przytem chętnie u różnego od siebie poety chwytał podobieństwo metody tworzenia do swojej własnej, dowodem ciekawym sąd o „Balladynie": „Co w „Balladynie" wygląda nam na głęboką genialność, na wnętrzną energią sztuki, to jej wysnucie i wyprowadzenie z kilku wierszy pieśni gminnej". A więc wywiedzenie z jednolitej zarodkowej „idei" szczególnie witał z sympatyą.

wielkiej całości te dwa kierunki razem istnieć muszą, ich harmonia zowie się życiem, ich sprzeczności są tylko złudzeniem. Mogą wprawdzie czasem w pewnem miejscu przybrać pozór walki, ale to zawsze doczesnem, nie wiecznem jest zjawiskiem. Całość albowiem jest zgodą, nie bójką, pojednaniem, nie rozdziałem, dobrem i prawdą, nie złem i fałszem, i to, co walczy z sobą na tym padole, tam, ponad wszystkiemi padoły, w górze, w niebie ducha, wiąże się i zlewa razem w wielkie światło i spokój serdeczny".

Czy tylko „w górze, w niebie ducha?" Przyjaciel Cieszkowskiego, wierzący w przyszłe ziemskie pogodzenie sprzeczności — czyż poezyi polskiej przyznawał tylko rozwinięcie wspaniałe dwu przeciwieństw?

„W logicznem rozwijaniu się sztuki polskiej" — tak ostatecznie oceniał autora „Anhellego" — „on jest drugim momentem".

Logiczny rozwój idei wymaga przecież trzech momentów. Czy Krasiński trzeciego w Polsce nie widział?

W liście do Słowackiego, zawierającym pierwotny szkic rozprawy, luka zdaje się być wypełniona. Nie o dwóch, lecz o trzech duchach tam mowa. „Trzeci, to August Cieszkowski, ale ten należy do filozofii" [1]). Zastrzeżenie dowodzi, że Cieszkowski właściwie nie wypełnia trzeciego momentu — bo wypełniłby go mógł tylko poeta. Trójca: Mickiewicz—Słowacki—Cieszkowski jest trójcą liczebną, nie trójcą dyalektyczną — obok dwu duchów jest trzeci, ale obok tezy i antytezy niema syntezy.

Że Krasiński syntezy oczekiwał, to i z myślenia jego koniecznie wynika i ze słów własnych wyłania się jasno.

Zapowiadał on dalszy, wyższy rozwój poezyi: „Dziś dochodzim punktu, w którym duch nasz przechyli się ku

---

[1]) Listy do Słowackiego, III, 6, 23 lutego 1840.

nowemu poezyi pojęciu" [1]). Jak Fryderyk Schlegel, stawiał ideał wszechogarniającej poezyi. Jej główne zadanie widział jasno:

„Poezya jest formą najwyższą rzeczywistości świata, jest najwznioślejszym kształtem życia... w niej jest wieczne dopełnienie się" [2]).

„Pełno jest smutku na tej ziemi; ale poety powołaniem jest rozedrzeć ów kolor czarny, i za nim posąg Boga czy ukazać, jeśli już stoi, czy wykuć czynem i wolą, jeśli go dotąd niema" [2]).

Że poeta, który to spełni, w Polsce wystąpi, to wynika z przekonania, że Polska powołana jest do dania w poezyi prawdziwej, wzniosłej tragiczności.

Ten poeta będzie trzecim momentem po Mickiewiczu i Słowackim; pierwszy siłę dośrodkową reprezentował, drugi odśrodkową — trzeci syntezą będzie, bo ujmie całość życia.

Kto tego dokona? Krasiński odpowiedzi nie dał.

Ale któż musiał mu się powołany do tego wydać, jeśli nie ten, który pierwszy w Polsce ideał przyszłej poezyi poznał jasno, który pierwszy z poetów polskich jasno uświadomił sobie całość życia?

Z logiki myślenia wynikało, że Krasiński za trzeciego, najwyższego poetę uważać musiał — siebie. Ale nie siebie, jako autora „Nieboskiej", „Irydiona" — siebie w tej fazie dopiero, która stała przed nim jako wielkie zadanie.

Ten wniosek jasny, choć nie wyrażony, zgodny był z charakterem „poety bezimiennego". Od próżności autorskiej wolny był tak, jak mało który z poetów świata; drobnych ambicyi poetyckich nie miał. Ale dumy w nim było niemało — dumy w najwyższem i najszlachetniejszem znaczeniu.

---

[1]) Listy do Słowackiego, III, 13, 19 grudnia 1840.
[2]) „ III, 20, 16 marca 1841.

Ze sposobu, w jaki dumy bronił, czuć, iż bronił cechy własnego ducha; żądał, by przez dumę dążyć do najwyższego stanowiska dobra i piękności, przez pokorę uznawać, że osiągnięte dotąd, niższem jest.

Pokorze zadość czynił, w przyszłość przesuwając nowy ideał poezyi — stwierdzając tedy, że go nie osiągnął. Miał prawo w imię dumy za cel sobie stawić — zrealizowanie ideału w dalszej swej twórczości.

A realizacyą taką mógł być tylko poemat, którýby, wolny od przypadkowości i cząstkowości codziennych faktów, dysonanse dał uczuć wprawdzie, lecz je pokonał harmonią całości — któryby człowieka, naturę, ludzkość i Boga objął i realności doczesnej nie zatracając, wyższą, całkowitą rzeczywistość wyraził.

Ideał poezyi Krasińskiego, wysnuty z idei filozoficznych o zadaniu poezyi — to ten ideał właśnie, któremu odpowiedział — „Przedświt“.

Ku „Przedświtowi“ wiodła jego droga prosto, stanowczo, jasno, koniecznie.

Zdawały się ją przerywać, opóźniać, utrudniać ukłucia i ciosy życia. Choroba i projekty ojca zaciemniały horyzont w r. 1841. Duch słabnął. „Ciąglem chory“ — skarżył się w czerwcu — „a co najgorsze, że na duchu“ [1]. A we wrześniu nawet zdobył się na słowa: „Darmo ty z swoją filozofią koisz mnie, mój drogi“ [2]. Chwilowo Szekspirowi słuszność przyznawał [3]. Skargi nie trwały; miłość ku Delfinie, ciągle wielbionej w poezyach, i piękno natury dały w jesieni 1841 dni piękne, niezapomniane; czuł, że jeszcze może być szczęsnym, natchnionym [4]. Nastrój poetycki wzmagał się. W gru-

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego, I, 180, 12 czerwca 1841.
[2]) „ I, 188, 1 września 1841.
[3]) Listy do Słowackiego, III, 28, 18 czerwca 1841.
[4]) Listy do Gaszyńskiego, I, 190, 18 listop. 1841.

dniu donosił Delfinie o wcieleniu dni szczęśliwych w poemacik, w „ideał Varenny“ [1]). „Będziesz miała Varenny niebo i wody jako kształt, moje myśli i pieśń jako ducha“ [1]).

„Przedświt“ był rozpoczęty.

Myśli, które miały być „duchem“ poematu, jeszcze czekały na ostateczne skrystalizowanie; zbliżały się ku niemu ciągle przez rok 1840 i 1841, to rozwijając idee „Trzech myśli“ i „Fantazyi konania“, to nowe pierwiastki dodając, podnietę czerpiąc z wpływu Cieszkowskiego i Danielewicza, z coraz dokładniejszego wnikania w treść filozofii współczesnej częścią przez lekturę bezpośrednią, częścią za pośrednictwem przyjaciół [2]).

Pracował umysł poety nad rozwinięciem pojęcia Boga, pogodzeniem idei Boga panteistycznego i osobistego [3]), nad zrozumieniem Chrystusa i jego stosunku do ludzkości [4]), nad panowaniem w dziejach tego prawa, które wyraziło się w życiu i śmierci Chrystusa [5]). Temat „Syna Cieniów“, wznoszenie się stopniowe ku Bogu, coraz bardziej utwierdzał i rozjaśniał filozoficznie; uwydatniał coraz dobitniej, że ciągła przemiana, konieczna dla tego postępu na ziemi, jest boleścią ciągłej cząstkowości, ale boleścią znikomą i podnoszącą tylko wartość celu, do którego dążymy: „Że go zaś sami odkryć

---

[1]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1898, str. 233. Że „ideał Varenny“ to „Przedświt“ w pierwszej redakcyi, stwierdził w swych wykładach prof. Kallenbach.

[2]) Jest to rzecz ważna dla badania genezy poglądów. W dalszym ciągu będzie wykazany wpływ Göschla, Weissego, Fichtego młodszego, Bouchera de Perthes i innych. Związek myśli okaże się niewątpliwy; nie zawsze jednak wnosić stąd można, że Krasiński znał wszystkie dzieła, o których mowa będzie. Niewątpliwie niejedno znał tylko za pośrednictwem Cieszkowskiego.

[3]) Listy do Jaroszyńskiego, III, 101, 4 sierp. 1840.

[4]) Listy do D. Potockiej, Tyg. ill. 1898, 212.

[5]) Listy do A. Potockiego, 439, 11 listop. 1840.

musimy w pocie czoła myślącego i w krwi serca czującego, to właśnie czyni z nas ludzi, pełnych wyższej godności, niż Anioły... My... w tem zażywamy szczególnej łaski Boga [1]), że nam dozwolił... wejść szlachetnie, arystokratycznie... do nieba" [2]).

Z entuzyazmem przyjąwszy pogląd Cieszkowskiego na rozwój dziejów [3]), myślą obejmował całość rozwoju wszechświata — jednolitą całość postępu ducha, który przejawia się zarówno w kwiatku, jak w człowieku [4]), przebywa drogę ciągłej ewolucyi od ropuchy do Apollina [5]). Nie rozwojem jednostek tylko wydawał mu się ten postęp; miał on wreszcie ziemię całą i masy całe ogarnąć. Mówiąc o postaciach idealnych, zaznaczał: „Na takie przerobią się kiedyś i masy; jest postęp powolny w ludzkości" [6]). Ciągłą ofiarą najszlachetniejszych dokona się podniesienie ogółu: „Ogniwko złote w wielkim bronzowym łańcuchu, tarte twardymi braćmi, wreszcie rozkruszyć się musi, rozpłynąć się. Ale gdzież proszeczek ten, idealnie lekki a złoty, wiecznie osiada? Oto właśnie na chropowatościach, ostrzach, skazach, szczerbach tamtych ołowianych i żelaznych ogniw [7]). I tak pracą powolną

---

[1]) W traktacie o Trójcy już by tego Krasiński nie powiedział — tam odmienne jest pojęcie łaski.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 11, 12 listop. 1841.

[3]) Por. zwłaszcza list do Jaroszyńskiego z 21 lutego 1840 (III, 92—96).

[4]) Listy do A. Potockiego, 439, 11 listop. 1840.

[5]) Listy do Słowackiego, III, 24, w wigilię Zmartwychwstania 1841.

[6]) Listy do Sołtana, II, 250, 10 listop. 1841. I Novalis oczekiwał podobnego rozwoju masy: „Jetzt regt sich hie und da der Geist: wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen?"

[7]) W obrazie tym brak konsekwencyi — pierwotnie łańcuch nazwany był „bronzowym".

wiekową z brudu, z męki, wreszcie ze skonu szlachetnych, łańcuch cały głupich i niegodziwych się pozłaca" [1]).

Za światem ziemskim oczekując nieśmiertelności dla ducha, będącego całością i dzięki temu nie podlegającego zniszczeniu [2]), na ziemi zapowiadał — jak w „Legendzie" — dopełnienie chrześcijaństwa i ostateczne poznanie natury, które umożliwi też rozwiązanie kwestyi społecznej bez katastrof „Nieboskiej", ciągle powrotną falą niepokojących przeczucia twórcy: „Zbliżamy się do wielkiego odkrycia magnetycznego, które nas połączy z Wszechświatem przez widzenie w odległości, i może ze światem dusz umarłych, a na tym planecie stworzy nowe źródła bogactw dla klas, które inaczej do buntu gotowe, pożrą wiek nasz z wewnątrz, tak jak barbarzyńcy pożarli Rzym z zewnątrz, i Duch ludzkości przez to objawienie w okręgu natury rozszerzy się, jakby drugi raz przemówiło słowo Boże" [3]).

Do zupełnego ukształtowania światopoglądu jeszcze jedno było konieczne: uświadomienie sobie roli Polski wobec przyszłości.

To, co pisał Krasiński o powołaniu Polski w zakresie poezyi, stanowiło dopiero krok pierwszy, zarodek rozwiązania.

Znalazł je całkowicie, idąc torem myśli Hegla i Cieszkowskiego.

Za szczyt rozwoju uznawał syntezę, pogodzenie sprzeczności; im więcej przeciwieństw synteza łączy, im bogatsza, tem wyższa w drabinie rozwojowej. Stąd miarą wysokości, miarą zbliżenia się do Boga może być właśnie jakość i ilość złączonych przeciwieństw; im silniej uwydatnia się — by terminu filozoficznego użyć — „współistnienie przeciwieństw", „coincidentia oppositorum", tem wyższe, bardziej boskie

---

[1]) Listy do Małachowskiego 12, 7 grud. 1841.
[2]) Tamże 12—13.
[3]) Listy do Małachowskiego, str. 15, 7 grud. 1841.

stanowisko duchowe — tem wyższe więc posłannictwo i tem większa żywotność.

Polska jest właśnie narodem, godzącym w sobie sprzeczności największe w sposób cudowny: jest w niej „niedbanie o życie, gdy istniało, osobliwa miłość do niego, gdy zaginęło [1]), i niebotyczna pewność, że to życie musi powrócić"; umarła jest a jednak żyje, jej trumna jest kolebką. „Niech mi kto inny" — wołał z wiarą głęboką poeta — „tak zdoła pogodzić najstraszniejsze sprzeczności w sobie, sprzeczności, które tylko tam się, gdzie Duch boży jest, jednają" [2]).

Z filozofii wysnuł podstawę pojmowania Polski, jako narodu o przymiotach szczególnych, każących wnosić o szczególnem posłannictwie.

A poparł wniosek argumentem istotnie silnym. Niegdyś bezlitośnie wykazywał niedojrzałość Polski. W kartach „Z sycylijskiej podróży" z innego punktu na fakt ten spojrzał — stwierdził jej młodość. Podniesione do znaczenia pierwszorzędnego sprzeczności, życie wśród śmierci, spotęgowały cechę młodości. Polska przechodzi śmierć, z której ma nowe życie zakwitnąć — jest jakby nienarodzoną. „Znam jeszcze świeższych, niż ci, którzy młodymi są, młodszych od samej młodości, to jest takich, co się jeszcze nie narodzili, choć żyją. Nazwiesz-li ich kolebkę trumną, lub też kolebką ich

[1]) Nigdzie tak jasno, jak tu, nie okazuje się, że filozofia heglowska stanowczo wpłynęła na zupełny przewrót sądu o Polsce. Te same sprzeczności, których współistnienie teraz za cechę wyższości uważał, uznawał kilka lat przedtem w strasznym liście potępiającym, za cechę niezdolności do życia: „Po śmierci dopiero żyć się nam zachciało: kiedy niema, dawaj! Upiory z nas, nie ludzie. Wszystko po niewczasie". (Kallenbach l. c. II, 292).

[2]) List z 25 grud. 1841, drukowany w „Dzienniku Narodowym" 9 kwiet. 1841, jako „bezimienna korespondencya z Palermo". T. Sternal pierwszy poznał i udowodnił, że to list Krasińskiego, i przedrukował go jako „Dodatek" do rozprawy o „Przedświcie" (Przegl. powsz. 1896, str. 211—216).

trumnę [1]) — nad to nic młodszego nie znam, i to fenomen cudowny, bo zarazem mieści w sobie całą mądrość doświadczenia długiego w przeszłości, całą powagę i rozum śmierci, całą świeżość wiosny, całą bujność życia" [2]).

Im kto młodszy, tem bardziej zdolny do nowych czynów — więc do tworzenia przyszłości nikt tak nie powołany, jak Polska, skoro ma doświadczenie życia i śmierci, a jednak młodość największą.

Do tych dwu twierdzeń, istotnie mających siłę dowodową, bo wysnutych z istotnego i prawdziwie niezwykłego zjawiska żywotności duchowej i z równie prawdziwej „młodszości", potem przez Szujskiego silnie uwydatnionej — przyłącza się mniej wytrzymujące krytykę trzecie, z braków wnioskujące o dopełnieniu braków: „Kto jak Polska nie miał przeszłości, bo o nią nie dbał, kto nie ma teraźniejszości żadnej, a jednak mimo to i tamto żyje, jest duchem żywym, czemże być może, jeśli nie wybranym przyszłości?" [3]).

Jeśli tedy Polska ma wszelkie warunki, by wielkich czynów przyszłych dokonać — i jeśli przytem dzieje wskazują, że ludzkość stoi w przededniu nowych wypadków, to nasunąć się musi myśl, że w tych wypadkach Polsce ma przypaść rola stanowcza.

Jakie to wypadki? Autor „Legendy" i przyjaciel Cieszkowskiego już je wskazywał; już zaznaczał — podobnie jak Towiański i Mickiewicz — że chodzi o dopełnienie religii, o nową epokę chrystyanizmu.

---

[1]) Myśl, że stan śmierci jest dla Polski „kolebką", wypowiedział Słowacki w „Anhellim", w słowach Szamana o narodzie, który kładziony jest drugi raz w kołyskę, aby wyrósł prosty i nieskrzywiony na ciele. Przedtem już Lamennais w „Hymnie do Polski" mówił o grobie Polski, że nie grobem jest, ale kolebką.

[2]) l. c. 215.

[3]) Tamże 213.

„Przez 2000 lat uczyła się ludzkość na pamięć nauki i przepisów Chrystusa, umie je, ale nie wie, jak im zadość uczynić, jak je zastosować“ [1]).

Stała więc „u bram świata“ nowa idea — „nowa, to jest taka, co“ (w myśl heglowskiego „Aufgehobensein“) „przeszłych nie zabija, ale zachowuje wszystkie, tylko że podnosi je wyżej“ [2]).

Przyszłość świata i przyszłość Polski zdawała się filozoficznie tak samo zapewniona, jak nieśmiertelna przyszłość ducha, osobistości. O obronę wartości i ich utwierdzenie chodziło Krasińskiemu od pierwszego przejęcia się filozofią niemiecką — cel był osiągnięty.

Postulatami uczuciowymi kierowana była praca myśli; z przeczuć weszła na drogę ścisłych rozumowań. Nadszedł czas wykończenia pracy. Logiczne wyniki mogły się zjednoczyć z postulatami serca. Droga, którą przed laty, w Petersburgu, wyznaczał filozofii — od niejasnego uczucia przez rozumowanie ku jasnemu, pewność zawierającemu poczuciu — osiągała kres. Jakby idea heglowska, z innobytu wracająca do siebie, wracało do źródła swego stwierdzone, uświadomione całkowicie przeczucie:

„Wszystko tu mi się zgadza i cudownie spaja, razem logika rozumu, serca uczucie, przeszłość historyi i konieczność jej przyszła i chwila dzisiejsza i wszystko co wiem, i wszystko co kocham, i wszystko co przeczuwam, i wszystko co mi pamiętnem jest“ [3]).

Odczucie osiągnięcia celu, zyskanej zgodności serca i myśli, przygotowywane powoli, uświadamia się zwykle w chwilowem rozbłyśnięciu, w momencie podniecenia, natchnienia, który jest właśnie ostatecznym momentem krystalizacyjnym. U Krasińskiego można nawet wskazać datę mo-

[1]) [2]) Tamże 214.
[3]) Tamże 213.

mentu krystalizacyjnego — stało się to 24 grudnia 1841, pod wrażeniem wigilijnego nastroju. W dzień potem napisał list, z którego wyjęte są ustępy przytoczone, i o wyniku dnia minionego mówił: „Bardziej niż kiedykolwiek przez rozumowanie, w tej chwili przez nagłe uczucie utwierdziło się w mojem przekonaniu to, o czem mówimy od tak dawna"[1]).

Nie był to nastrój przemijający. Przez kilka tygodni trwał stan duchowego podniesienia i podniecenia, jaki czasem w udziale przypada duchom największym w odwet za męki, walki, zwątpienia, upadki i zwycięstwa — na pokrzepienie i umocnienie własne i na pokrzepienie i umocnienie pokoleń, którym dane będzie przejmować się owocami takich stanów wyjątkowych. Życie Krasińskiego doszło do swego szczytu. Nie na długo — w dni niewiele potem zachorował, by nie wyzdrowieć więcej, ten, który dzielił i tworzył wspólnie krótki okres szczytowy — Konstanty Danielewicz.

Bo chociaż Cieszkowski najbardziej przyczynił się do takiego rozwoju myśli, jej faza najwyższa dokonała się w związku duchowym z dawniejszym towarzyszem umysłowej pracy, z Danielewiczem. Z nim razem spędzał poeta styczeń r. 1842 — tygodnie, następujące po owem wielkiem dlań Bożem Narodzeniu.

W kwietniu — już po śmierci Danielewicza — tak przedstawiał okres szczęśliwy: „Przez cały styczeń ogarniony nadzwykłem natchnieniem, żyłem tak, że mi jedną godziną, snem jednym, był ten miesiąc cały. Dzień cały nad stolikiem, a wieczorem u Konstantego mego drogiego... Co w duchu długich lat pracą nagromadził, to teraz wylewał i świat tworzył, ogromny, nowy, pełen energii i niepomyślanych od nikogo pomysłów. Nocy nam schodziły na wspólnych rozprawach".

---

[1]) Tamże 213.

Danielewicz, mający silny pociąg do spekulacyi filozoficznych, z hegelianizmem obeznany doskonale, pracował nad stworzeniem systemu, który miał opierać się na heglowskiej dyalektyce, ale zgodnie z ideami Cieszkowskiego, wolę na plan pierwszy wysunąć. W dziele, którego nie dokończył, rozważał ludzkość pod trojakim względem: „ludzkość jako siłę“ w stosunku do natury, „ludzkość jako wiedzę“ w stosunku do ducha i wreszcie ludzkość jako wolę. Wola w Bogu, wola w wszechświecie, wola w człowieku, kolejno go zajmowała. Z ogromną znajomością dyalektyki heglowskiej konstruował pojęcie Boga, od heglowskiego różne, bo istotę Boga upatrywał we woli absolutnej. Proces dyalektyczny tej woli stanowi życie Boga i wyjaśnia stworzenie świata. Bóg, wola absolutna, ogranicza się, przeciwstawiając sobie siebie i to samoograniczenie stanowi stworzenie świata; jest tu więc fichtowska teorya o jaźni, ograniczającej się przez przeciwpostawienie nie-jaźni. Świat stworzony dąży powrotnie ku Bogu; środkiem tego dążenia jest śmierć. „Śmierć dla stworzenia jest dotąd tem samem, co akt samego stworzenia dla Boga: ograniczeniem ostatecznem, ale w odwrotnym kierunku. Jak Bóg aktem swej absolutnej miłości [1]) ogranicza się w swojej przyczynie [2]) i zostawia poza sobą siebie jako [3]) przedmiot ograniczony, jako stworzenie, tak znowu stworzenie, ograniczone przez powyższy akt Boga [4]), kończąc się, tem samem ogranicza swoje ograniczenie [5]), zostawia je jako przedmiot poza sobą i subjektem swoim powraca do sfery, w której

---

[1]) Danielewicz z woli wywodzi dyalektycznie mądrość i miłość.

[2]) T. zn. Bóg aktem swej woli tworzy rozróżnienie przyczyny i skutku; sam pozostaje przyczyną, skutek wyodrębnia z siebie jako świat.

[3]) W druku „jak“ — treść wymaga poprawki na „jako“.

[4]) A więc obciążone negacyą.

[5]) Tu występuje heglowska „negacya negacyi“, dająca wyższą „affirmacyę“.

żyje subjektywna wola Boga"[1]). I stylem i sposobem myślenia okazując przejęcie się Heglem mimo polemizowania z nim, wolę przedstawia jako podstawę wszechbytu, uznając ją w naturze, nawet w kamieniu[2]), bliżej zaś zajmuje się wolą człowieka, konstruując jej proces dyalektyczny i charakteryzując jej formy, jak gdyby chciał „Fenomenologię ducha" Hegla dopełnić fenomenologią woli[3]). Historyę, jak Hegel, pojmował, jako rozwój wolności[4]).

Filozoficzna twórczość Danielewicza musiała pobudzać również Krasińskiego do ujęcia w system jednolity, logiczny myśli o Bogu, ludzkości i Polsce.

---

[1]) Przytoczenie tego zdania każdemu, kto zna „Traktat o Trójcy", da jasne pojęcie o różnicy, jaka zachodziła między abstrakcyjnym, spekulatywnym umysłem Danielewicza, a twórczą, w spekulacyi tylko narzędzie mającą, myślą Krasińskiego.

[2]) Jest tu więc jakby idea Schopenhauera.

[3]) Traktat „O woli" ogłoszony został w „Bibliotece Warszawskiej" w r. 1843 (IV, str. 505 nn.).

[4]) Szkic historyozofii Danielewicza zawarty jest w artykule: „Historyczna zasada: Jako rozłożoną na przestrzeń widzimy ludzkość w czworakiej głównej towarzyskiej postaci?" (Bibl. Warsz. 1844, III, 481 nn.). Autor, idąc zupełnie śladem metody, zastosowanej przez Hegla w wykładach o historyi, najpierw określa stanowisko czterech historycznych części świata: w Afryce widzi stan subjektywny ducha, nie odłączonego od natury, w Azyi „śnienie" ducha, stąd nieruchome trwanie lub mechaniczny ruch; właściwa historya dokonywa się w Europie, której „dzieckiem" jest Ameryka. Przyjmuje podział Hegla na epoki historyi: w pierwszej jeden wolny, w drugiej wielu wolnych, w trzeciej wszyscy wolni. Podnosi zasługę Cieszkowskiego. W poglądzie na rozwój historyczny w Grecyi widzi ducha w powszechności kultury i piękna, w Rzymie ducha w powszechności politycznej, w średnich wiekach indywidualizm. Ogólny sąd o historyi zawiera też szkic „O odbiciu się historyi w poezyi" (Bibl. Warsz. 1842, I, 560 nn.): „Nie ślepe fatum rządzi rodem ludzkim, ale fatum daleko wyższe, zostawiające wolność każdemu pojedynczemu ruchowi, lecz wszystkim pomimowolnie odległy i nieodmienny nadające kierunek". W przewidywaniach przyszłości ujmował w formułkę heglowską rezultaty „Nieboskiej".

Dołączyła się inna podnieta. Dochodziły do poety z Paryża wieści o nauce nowej, pod niejednym względem dziwnie pokrewnej w treści jego ideom, ale zasadniczo różnej w metodzie i w formach wystąpienia.

Rozpoczął był swą działalność Andrzej Towiański.

W Krasińskim mimo wszystko tkwiły pewne racyonalistyczne tendencye i nieufnym go czyniły wobec proroków, cudotwórców. Od Cieszkowskiego przyjął przekonanie, że można logicznie, filozoficznie poznać przyszłość; tem bardziej więc za rzecz niezgodną z duchem czasu musiał uważać ograniczenie się do proroczych zapowiedzi. On, co chciał ponad Hegla myślą sięgać, lekceważył trochę od pierwszej chwili „Tobjańskiego", jak go przezwał w listach do Delfiny, umieszczał go — trafnie zresztą — obok Swedenborga i Böhmego[1]), którzy (mimo lektury Novalisa) nie byli dla Krasińskiego gwiazdami przewodniemi. Ale mimo lekceważenia, zajmował się coraz bardziej nową nauką; z napół niechętną ciekawością pytał: „Jakaż to teorya o przechodzeniu dusz czyli raczej o strzeżeniu ludzi przez dusze zmarłych, zaczyna się tam znowu rozgadywać?" [2]).

Wiadomości o Towiańskim dawały mu poznać, że idee „sekty" zbliżone są do jego myśli. Ale właśnie to budzić mogło lęk i opozycyę. Myśli, które on sam filozoficznie wywiódł, ukazywały się bez tych podstaw, jakie on dla nich znalazł, a z dodatkiem różnych pierwiastków obcych. Mogły przez nieodpowiednią formę narażone być na fałszywą ocenę, odarte ze swej wartości. Wystąpienie Towiańskiego w roli proroka, jemu — myślicielowi ze szkoły Hegla — wydawało się odrazu błędnym krokiem, psującym wszystko, osobę wysuwającym naprzód zamiast idei. Wyrażał się sceptycznie o „nowych prorokach": „Jest w nas niepohamowana pró-

---

[1]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1898, str. 232.
[2]) List z 25 grud. 1841, ogłosz. przez Sternala.

żność, wszędzie i zawsze urzędomania nas kaziła... za tytuł rzecz oddamy... za tytuł proroka prawdziwe natchnienie“ [1]).

Tem silniej więc musiała budzić się dążność, by w czystej, nieskażonej formie, z rzuceniem należytych podwalin, ująć idee, które za prawdę najwyższą, zbawienną uważał, sformułować je nie jako proroctwa, ale jako wyniki logicznego systemu [2]).

W tygodniach wzniesienia duchowego, przeżytych w towarzystwie Danielewicza, powstał t. zw. „Traktat o Trójcy“ — dzieło „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów“, składające się z trzech traktatów: „O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku“, „O Trójcy w czasie i przestrzeni“, „Stanowisko Polski wśród ludów słowiańskich“ [3]).

---

[1]) Listy do Małachowskiego, 9, 12 listop. 1841.

[2]) Na wpływ pobudzający towianizmu uwagę zwrócił T. Sternal (O „Przedświcie“ Zygmunta Krasińskiego, Przegl. powsz. 1896, zesz. 7, str. 23—24). Ponownie poruszył tę kwestyę A. Drogoszewski, ale przecenił znaczenie podniety, uważając w genezie „Przedświtu“ zgodność pojęć poety z towianizmem za „najważniejszy moment psychologiczny“. (Nieco o „Przedświcie“ i o stosunku poematu do nauki Towiańskiego, Pam. lit. 1903).

[3]) Adam Krasiński, wydając „Traktat“, w przypisku również oznaczył styczeń i luty 1842 jako czas napisania (Bibl. Warsz. 1903, II, str. 3). Jakkolwiek niema bezpośredniego świadectwa co do daty powstania, można dojść do wyników prawie pewnych, określając dokładnie „terminus a quo“ i „terminus ad quem“. Wśród korespondencyi szczególnie bliskim „Traktatowi“ w treści wydaje się list do Małachowskiego z d. 7 grudnia 1841, do którego też w „Listach“ dołączył wydawca wyjątki traktatu. Otóż ten list stanowczo wyprzedza traktat, ponieważ możność zasłużenia na niebo nazywa ł a s k ą  B o ż ą; po napisaniu traktatu takie pojęcie łaski byłoby wykluczone. Ale datę można dalej posunąć. Odkryty przez T. Sternala list z 25 grudnia 1841 jest również wcześniejszy od traktatu. Przedstawia on, jak 24 grudnia w nagłem rozbłyśnięciu jasno się poecie przedstawił system, zwłaszcza zaś pogląd na Polskę (por. przytoczone w tekście cytaty); byłoby to niezrozumiałe, gdyby Krasiński już poprzednio był doszedł do tak zupełnego i jasnego określenia roli Polski, jakie podaje traktat. Traktat powstał więc po 25 grud. 1841, — a stan podniecenia, widoczny w liście

Cieszkowski, mimo chęci wzniesienia się ponad Hegla, uznawał, jak wszyscy hegliści, bewzględną wartość jego metody dyalektycznej, opartej na pojęciu trójcy rozwojowej [1]). Pod jego wpływem Krasiński również nabrał przekonania, że prawo trójcy rozwojowej [2]) jest zasadniczem prawem

---

i trwający potem, jak korespondencya dowodzi, każe przypuszczać, że najbliższe tygodnie po 25 grud. były poświęcone sformułowaniu idei, które z taką jasnością i siłą uczuciową dały się ująć. To przypuszczenie potwierdzi się przez oznaczenie terminu „ad quem". Poza wstępem „Przedświtu", opartym na „Traktacie", a więc późniejszym, istnieje świadectwo, umożliwiające dokładniejszą odpowiedź. Katarzyna Potocka, żona Adama (siostra Elizy Krasińskiej), opowiadała, że Krasiński czytał „Traktat" Aleksandrowi Branickiemu w późnej jesieni 1842, j a k o r z e c z, n a p i s a n ą o d d a w n a (pisze o tem Adam Krasiński, Bibl. Warsz. 1903, II, str. 3); to ostatnie wyrażenie każe cofnąć datę przynajmniej przed lato 1842; że zaś na wiosnę, tuż po śmierci Danielewicza, prawdopodobnie poeta „Traktatu" nie pisał, pozostaje tylko czas od 25 grudnia do ciężkiej choroby Danielewicza i samego Krasińskiego w lutym.

Adam Krasiński dzieło to wydał pod tytułem „Traktat o Trójcy"; tę nazwę zachował też T. Pini. Dopiero wydanie jubileuszowe, podające po raz pierwszy (w t. VII) tekst całkowity, podało obok trzech częściowych tytułów tytuł całości „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów". Ponieważ jednak tytuł „Traktat o Trójcy" jest nie tylko bardziej znany ogółowi, ale także wygodniejszy dla cytowania, przeto został on w dalszym rozbiorze dzieła zatrzymany.

[1]) To podstawowe znaczenie metody w pojęciach heglistów podkreśla trafnie K. L. Michelet: „Der Hegelsche Standpunkt, da er hauptsächlich auf der Methode beruht, enthält die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht bloss als ein Geduldetes, sondern scheint sogar unmittelbar dazu aufzufordern; und die Änderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr in seiner Absolutheit zu bestätigen. Denn die Quelle, aus der sie hervorgehen, die Methode, ist unversiegbar, und bleibt in ewiger Jugendfülle bestehen, da auf ihr vornehmlich diese Absolutheit des Hegelschen Standpunkts ruht". (Entwicklungsgeschichte d. neuesten deut. Phil., str. 311).

[2]) Używam tego określenia, by ściśle odgraniczyć pojęcie heglowskie od trójcy czysto logicznej lub nawet czysto liczebnej, pojawiającej

wszechświata, które wszędzie musi znaleść zastosowanie, że co więcej — możność włożenia interpretacyi zjawisk w heglowską formułkę dyalektyczną stanowić może kryteryum prawdziwości: interpretacya tylko wtedy może być prawdziwa, jeśli się zgadza z tem najogólniejszem prawem logicznem. Przeto fundamentem traktatu jest pojęcie heglowskie trójcy — pojęcie tezy, antytezy, syntezy, pojęcie dwu przeciwieństw, z których drugie jest koniecznym wynikiem istnienia pierwszego, a które dążą do zjednoczenia się we wyższą całość. Ale nie sam schemat jest podstawą — jak n. p. u Danielewicza. Umysł Krasińskiego, pożądający uogólnień rozległych, a pełnych treści żywej, za podstawę bierze już schemat wypełniony — bierze (jak Trentowski) najogólniejsze, najwyższe dwa przeciwieństwa, jakie zna hegelianizm, i najwyższą syntezę: przeciwieństwo realności i idealności, bytu i myśli, których syntezą ostateczną jest duch absolutny [1]. Ale i to nie wystarcza jego dążeniu do postawienia życia pełnego w miejsce logicznych abstrakcyi: trójca „byt — myśl — duch" staje się dlań podstawą systemu jako Bóg. Bóg tedy nie jest pojęciem, do którego dochodzi się drogą rozumowań i logicznych konstrukcyi — Bóg jest absolutnym punktem wyjścia, założeniem wszelkich konstrukcyi i dowodów.

---

się w tej epoce często u filozofów i mistyków. Najdoskonalszy przykład przeprowadzenia konsekwentnego trójcy logicznej daje system Bonalda, oparty na ciągłem posługiwaniu się trójkami pojęć: przyczyna, środek, skutek — władza, minister, poddany i t. d., najskrajniejsze zaś i najdziwaczniejsze rozwinięcie trójcy czysto liczebnej przedstawia system trójkowy mistyka francuskiego Madrolle'a. (Le voile levé sur le système du monde recherché depuis 6000 ans, Paris 1842, str. 170 nn.).

[1]) Najlepszy komentarz do pojęcia ducha u Krasińskiego stanowi trzeci tom dzieła Cieszkowskiego „Ojcze nasz" (Poznań 1903). Mówi tam C. o duchu: „Wypadkową Bytu i Myśli — syntezą Natury i Idei... jest żywotny, świadomy, czynny Duch" (str. 47). Podobne pojęcie ducha także w „Gott u. d. Palingenesie".

Konieczność oparcia całej filozofii na Bogu, jako Istocie, której udowodnić nie podobna, ale bez której dowodzenie jest niemożliwe, podkreślał jak najsilniej Lamennais w dziele „Esquisse d'une philosophie“, które Krasiński nazywał wspaniałym hymnem rozumu na cześć Boga [1]). A Lamennais nie był wcale odosobniony w tym poglądzie. W Niemczech Baader i jego szkoła żądali zaczynania filozofii od Boga, a Chrystyan Weisse, choć od Baadera dość daleki, z takiem żądaniem się solidaryzował. Schelling zaś w nowej, od Baadera częściowo zależnej, fazie swej filozofii, dwie odróżniał filozofie: negatywną i pozytywną; pierwsza miała wywodzić konieczność logiczną, wykazywać, co nie może nie być, i dochodzić do dowodu istnienia Boga; druga miała na podstawie intuicyi, na podstawie „intellektuelle Anschauung“, od rzeczywistości wychodzić, od tego, co jest istotnie, a nie tylko „nie może nie być“, przedewszystkiem więc od Boga, i nie istnienia Boga dowodzić, lecz boskości tego, co istnieje.

Neoschellingianizm przedstawiał najsilniej tę dążność, by zespolić z filozofią treść religijną — stąd pokrewieństwo duchowe Krasińskiego i Cieszkowskiego z tym kierunkiem [2]); ale nie był to objaw odosobniony.

Od początku nowej, świetnej epoki filozofii niemieckiej myśl religijna rozwijała się równomiernie z filozoficzną. Kant

[1]) „Przeczytaj „Esquisse de philosophie“ Lamenego w 3 tomach *). Jest to pyszny hymn rozumu do Boga — po większej części z katolickiej treści wysnuty“. (Listy do A. Potockiego, 442, 15 lutego 1841).

[2]) Neoschellingianizm mógł też stanowić wówczas podnietę dla twórczości filozoficznej; powołanie Schellinga (w r. 1841) na katedrę w Berlinie i jego wykłady były wtedy faktem najważniejszym w ruchu filozoficznym; jak bardzo zaś interesował się tym faktem Cieszkowski, dowodem artykuł jego, ktory „Biblioteka Warszawska“ umieściła wraz z przekładem wstępnego wykładu Schellinga (1842, I.).

*) Tom czwarty ukazał się dopiero w r. 1846.

usiłował określić źródło i podstawę najważniejszych twierdzeń wiary; równocześnie Jacobi niedostateczność zarzucał filozofii krytycznej i przeciwstawił jej filozofię wiary. Ten sam Jacobi w podobny sposób wystąpił przeciw schellingianizmowi i przyczynił się do tego, że Schelling coraz ważniejsze miejsce wyznaczał ideom religijnym.

W Jacobim przeciwstawiająca się filozofii kantowskiej i pokantowskiej, poczęła niebawem idea religijna z coraz większą siłą uwydatniać się wśród własnego, organicznego postępu filozofii.

Stwierdzić to trzeba z naciskiem, że nigdy filozofia niezależna, samoistna, idąc konsekwentnie własną drogą, tak się nie zbliżyła do dogmatycznych idei chrześcijańskich, jak w tej epoce [1]).

Odkąd pojęcie absolutu zostało przez Hegla dopełnione w ten sposób, że absolut stał się podmiotem i duchem, można było istotnie w absolucie widzieć Boga chrześcijańskiego. Trójca rozwojowa, jako forma życia ducha absolutnego, przyswajała filozofii naczelny i najgłębszy dogmat. Wreszcie teorya identyczności, mówiąc o tożsamości nieskończonego i skończonego, boskości i ludzkości, zdawała się jakby stworzona na to, by filozoficznie pojąć połączenie boskiej i ludzkiej, nieskończonej i skończonej natury w Chrystusie, wytłumaczyć, jak Słowo stało się Ciałem.

To też nic dziwnego, że Hegel mógł przedstawiać naukę swą niemal jako filozofię chrześcijaństwa, które zgodnie z jego teoryą rozwoju przedstawiało najwyższą, a więc i najprawdziwszą formę religii. I przez czas pewien uznawana była

---

[1]) Filozofia scholastyczna nie może tu wchodzić w rachubę, bo nie była niezależną. Kartezyanizm zaś i filozofia Mallebranche'a i Berkeleya doszły filozoficznie tylko do pojęcia Boga i stworzenia. Co do filozofii Bonalda i de Maistre'a, nie ma ona również cechy tej niezawisłej konsekwencyi, co idealizm niemiecki.

tożsamość hegelianizmu i chrystyanizmu; Marheineke i Göschel zwłaszcza reprezentowali ten pogląd.

Ale jeśli były ważne punkty styczne, to nie mniej istniały różnice bardzo zasadnicze między filozofią Hegla a pojęciami wiary. Przewaga logicznego momentu pozbawiała Boga odrębnego, pełnego życia osobistego; Bóg roztapiał się w pojęciu nieskończonego procesu dyalektycznego, w którym nikło niezmienne, osobiste jądro; Bóg stawał się ogólną duszą świata — i w tej ogólności się zatracał. Proces dyalektyczny, stanowiący u Heglą życie Boga, był procesem rozwoju świadomości w świecie; świat stawał się w ten sposób nie tylko środkiem, przez który Bóg do świadomości dochodzi, ale wprost jedynym i całkowicie wyczerpującym przejawem Boga. Jeśli więc wywieść się miało z systemu pojęcie Boga, to wyłaniało się pojęcie Boga śródświatowego, tkwiącego w zjawiskach świata, immanentnego — trudno było wywieść to pojęcie, które panowało w religii, pojęcie Boga odrębnie osobistego, ponadświatowego, niezależnego od świata, transcendentnego. Rozwiązanie problemu immanencyi i transcendencyi Boga musiało być decydującem dla dalszego stosunku hegelianizmu do religii.

Wkrótce po śmierci Hegla Chrystyan Weisse ogłosił książkę „O stanowisku publiczności względem filozofii w chwili zgonu Hegla“ i zarzucił w niej systemowi Hegla, że nie odpowiada należycie pojęciom religijnym. Göschel w „Monismus des Gedankens“ nadal starał się podtrzymywać twierdzenie o zgodności hegelianizmu i chrystyanizmu — ale sprawy bynajmniej nie rozstrzygnął.

Gdy Schelling swą „filozofię pozytywną“ konstruował jako filozofię religii, gdy samodzielnie i oryginalnie Antoni Günther budował swój system katolicki, oparty na nowym dualizmie natury i ducha [1]) i nowem wyprowadzeniu idei

---

[1]) Günther uznawał dwa odrębne systemy bytu i myślenia: jeden stanowi natura, drugi duch; prawa tego dwoistego myślenia są różne.

stworzenia — równocześnie w bliższym związku i z neoschellingianizmem i hegelianizmem usiłowała zagadnienie immanencyi i transcendencyi rozwikłać grupa filozofów, która po kilku latach zjednoczyła się około „Zeitschrift für spekulative Theologie“ (od r. 1837).

Młodszy Fichte i Weisse rej tu wodzili. Immanuel Herman Fichte już w roku 1832 żądał, by dla ogólności nie poświęcać osobistości Boga, dla immanencyi nie uszczuplać transcendencyi; Bóg według niego jest obecny we wszystkich osobistościach, ale mimo to od nich odrębny; jako osobistość najwyższa kieruje On wolne osobistości stworzone ku ostatecznemu celowi. Podobnie sądził Weisse; dwie przeciwne teorye widząc, teizm i panteizm, utrzymywał, że prawdziwa filozofia połączyć musi teizm z panteizmem, przyjąć Boga śródświatowego i zaświatowego zarazem [1]). Fichte i Weisse tudzież pokrewni im filozofowie — jak Braniss, Fischer — przyjmowali niektóre idee Hegla, ale metody jego nie uważali za bezwzględnie obowiązującą i wywieszali sztandar „pozytywnej filozofii“, sztandar wspólny z neoschellingianizmem; to też Karol Ludwik Michelet, pierwszy historyk walk poheglowskich i zarazem ich współuczestnik, ochrzcił ich „pseudohegelianami“.

W łonie szkoły heglowskiej „prawica“ starała się dyalektycznie wywieść transcendencyę Boga. Najenergiczniej czynił to Karol Fryderyk Göschel, wśród grupy „prawej“ najwybitniejszy, a zbliżający się do nowego stanowiska Schellinga; wtórowali mu Schaller, Gabler, Erdmann; i Marheineke skłaniał się ku transcendencyi, a Rosenkranz, choć niezupełnie zgadzający się z „prawicą“, przecież łączyć chciał teizm i panteizm: „Panteista“ — mówił — „myli się, przecząc istnieniu podmiotu, który, wzniesiony ponad wszelkie stawanie się, w stosunku niezależności pozostaje względem zdarzeń;

[1]) Por. zwł. „Vom lebendigen Gott“.

teista myli się, zapominając o związku przedmiotowości i o jego konieczności i stawanie się tego związku uważając tylko za produkt bożej roboty (göttliches Machwerk)". „Lewica" dowodziła, że w myśl systemu Hegla Bóg jest tylko ogółem, że do świadomości, osobistości dochodzi tylko ludzka jednostka; ten pogląd jasno sformułował przedewszystkiem Strauss, dalej od niego poszedł namiętniejszy i ku otwartemu ateizmowi skłaniający się Feuerbach i najgwałtowniejszy ze wszystkich w krytycyzmie przeciwdogmatycznym Bruno Bauer.

Ułagodzić skrajność lewicy starali się Michelet, Vatke, Snellmann, po części Marheineke przez czas jakiś, nim się ku prawicy przechylił. To „centrum" jednak zasadniczo nie różniło się tak dalece od lewicy; tylko starało się dowodzić, że, choć Bóg do indywidualnej świadomości dochodzi w człowieku, przecież jako ogólność, jedynie wieczna, jest właściwą wieczną osobistością.

To też Cieszkowski, zwalczając skrajne pojmowanie immanencyi, w którem Bóg już nie przedstawiał się jako przenikający świat, ale jako przez świat pochłonięty — polemizował głównie z przedstawicielem centrum, z Micheletem [1]).

Michelet zaś stanowisko Cieszkowskiego tak określił: „Łączy się on z pseudohegelianami, nawet z Schellingiem, i to nie tylko, jak prawica, przez treść, ale także przez zasadę poznania, przez „czynną intuicyę"" [2]).

---

[1]) W „Gott und die Palingenesie", 1842.

[2]) Nakreślony tu rozwój filozofii poheglowskiej nie doczekał się dotąd wyczerpującej monografii. Najjaśniej ujął główne rysy Michelet w dwu ostatnich rozdziałach swej „Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" (Berlin 1843), stanowiącej uzupełnienie jego „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland" (Berlin 1837 8); z „Entwicklungsgeschichte" wzięty jest cytat o Cieszkowskim (str. 391—5). Po Michelecie zajął się temi kwestyami Erdmann w swej historyi filozofii („Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant", t. II, Leipzig 1853). Bibliograficzne wiadomości zawiera podręcznik Ueberwega i Heinzego.

Jest to też określenie stanowiska Krasińskiego [1]).

Ponieważ sądził on, że stanowiskiem wyższem, prawdziwem, jest to, które godzi przeciwieństwa niższych, musiał za jego zadanie uważać pogodzenie transcendencyi i immanencyi. Bóg bez immanencyi byłby niejako pozbawiony pewnej pozytywnej cechy, miałby w świecie granicę — Bóg bez transcendencyi tem bardziej byłby zacieśniony, ograniczony w swej idei. Należy więc przyznać Bogu obie cechy, odjąwszy im to, co mają wykluczającego [2]). Mógłby ktoś powiedzieć, że transcendencya i immanencya to pojęcia sprzeczne logicznie, nawzajem się wykluczające [3]) — tego hegelianizm uznać nie mógł, bo system Hegla uchylał prawo sprzeczności i wszelkim przeciwieństwom kazał się łączyć we wyższej syntezie. To też Krasiński mógł uważać połączenie transcendencyi i immanencyi Boga za możliwe i konieczne i żądał go podobnie, jak Weisse i Fichte młodszy: „Bóg li tylko panteistyczny“ — pisał do Jaroszyńskiego 10 sierpnia 1840 — „jest taką wyłącznością, takim tylko jednym terminem, jak Bóg li tylko osobisty, li pojedynczy, odłączony od wszechświata. Idzie teraz o zlanie tych dwóch bóstw w trzecie, równie osobiste, jak panteistyczne, równie wszystko obejmujące, jak siebie samego“ [4]).

---

[1]) Zaznaczyć trzeba, że jest to wogóle stanowisko, które się wybitnie wyraziło w polskim hegelianizmie. Struve słusznie stwierdził, że problem pogodzenia osobistości Boga z hegelianizmem najgłębiej ujął i rozwiązał filozof polski, Kremer. (Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce, 1911, str. 302).

[2]) Jest to więc coś podobnego, jak Güntherowskie przypisywanie Bogu przymiotów z usunięciem ich negatywności.

[3]) Por. Michał Sobeski: „Prolegomena“ Cieszkowskiego, Biblioteka Warsz. 1909.

[4]) Listy III, 101.

Chodziło o logiczne określenie współczesnej immanencyi i transcendencyi, o wywiedzenie jej z istoty Boga.

W „Traktacie o Trójcy“ usiłował Krasiński to uczynić. Bóg jako Trójca jest Wszechbytem (Bóg Ojciec), Wszechmyślą (Bóg Syn), Wszechosobistością (Duch święty). Wszelki byt powstaje dzięki temu, że go Bóg udziela; byt zyskuje myśl, duszę, również od Boga; ale jak się ukształtuje synteza bytu i myśli, jaka będzie duchowa osobistość — o tem decyduje wolna wola jednostki. Bóg tedy udziela stworzeniu bytu i myśli — nie udziela mu osobistości; jest zatem w świecie jako Wszechbyt i Wszechmyśl, ponad światem jako Osobistość, z którą dopiero wolą, czynem łączą się pojedyncze duchy. Że zaś wszystkie trzy Osoby Trójcy przenikają się nawzajem, więc Bóg jest zarazem immanentny i transcendentny. Ale z tymi dwoma przymiotami łączą się dwie drogi poznania: myśleniu dostępna jest myśl, jako jednorodna, i byt, jako podstawa i konieczny przedmiot myśli; natomiast duch, będący syntezą myśli i bytu, a więc czemś wyższem od myśli, nie może być samemu myśleniu dostępny i znowu poznać go może to tylko, co z nim jednorodne — duch sam, poznać przez to, co jest ducha przejawem — przez czyn twórczy. Tu więc Krasiński odstępuje od stanowiska Hegla, nie znającego innej drogi poznania, jak myślenie, a przechodzi na stanowisko Schellinga, twierdzącego, że konieczna jest dla „pozytywej filozofii“ droga ponadlogiczna, intuicya, „intellektuelle Anschauung“. Cieszkowski drogę ponadlogiczną złączył z czynem, jako przejawem ducha — to jest jego twórcza, „czynna intuicya“, którą trafnie Michelet oznaczył jako element neoschellingianizmu. Krasiński więc za pośrednictwem Cieszkowskiego zbliża się do Schellinga, tak mówiąc o trzeciej Osobie Trójcy, o nieznanym właściwie światu Wszechduchu: „On właśnie jest Boga osobistością tą, która wiecznie za światem pozostała, tą, która wiecznie stwarza wszystko... w którą wżyć się, wstworzyć się sami

musim... W ż y ć zaś, w s t w o r z y ć się w co, nazywam przez c z y n y, które są naszymi tworami, łączyć się z Czynem"[1]).

Zagadnienie immanencyi i transcendencyi wiąże się tedy nierozerwalnie z wyjaśnieniem Trójcy św. Nie najogólniejsze pojęcie Boga bowiem, ale już rozwinięte pojęcie Trójcy jest podstawą, założeniem traktatu. Nie było to w tej epoce nowością; jeden z przedstawicieli religijnego kierunku, Volkmuth, dowodził, że tylko przyjęcie Trójcy św. za punkt wyjścia może skutecznie przeciwstawić się filozoficznemu panteizmowi[2]). A chociaż inni pragnęli wprzód wywieść dogmat logicznie[3]), nie zaś przyjmować go jako założenie nieudowodnione, to przecież w całej filozofii tkwiło głębokie zrozumienie, że dogmat Trójcy daje najdoskonalszą, najbardziej żywą ideę Boga, że on jedynie odpowiada postulatowi, by pojąć Boga jako żyjącego, a przecież nie wyobrażać sobie

---

[1]) Dzieła II, 142.

[2]) Volkmuth: Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. Köln 1837.

[3]) Z tego właśnie stanowiska krytykował Volkmutha Schaller w „Hallische Jahrbücher" (1838 I, str. 99 nn.). Sąd jego przytoczyć warto, bo daje on poznać, jakby religijny heglista — ale heglista w pełnem tego słowa znaczeniu – ocenić mógł filozoficzną strukturę „Traktatu o Trójcy": „Zunächst ist anzuerkennen, dass es eine vernünftige und spekulative Tendenz ist, die Welt und alle Wirklichkeit als das A b b i l d d e s d r e i e i n i g e n G o t t e s zu fassen.... Jedoch lässt er die Gottheit in ihrer dreieinigen Wirklichkeit nicht als R e s u l t a t der philosophischen Entwickelung erscheinen, sondern stellt vielmehr das kirchliche Dogma an die Spitze, und setzt es ohne weiteren Beweis voraus" (str. 125)... „Auch der Glaube fing nicht mit der Vorstellung der Dreieinigkeit an, sondern mit der Anschauung des Gottmenschen und der unmittelbaren Gewissheit hatte der Glaube voran die Erklärung dieses Dogmas der Trinität, weil dasselbe weiter nichts, als die im Wesen Gottes selbst angesehene Versöhnung ist... Die Philosophie fängt allerdings mit der Dreieinigkeit an, aber nicht mit der konkreten Wirklichkeit des dreieinigen Gottes, sondern mit der einfachen Form der Vermittelung" (str. 128).

Jego życia antropomorficznie; to też pojęcie filozoficzne Boga występuje wtedy stale jako pojęcie Trójcy. Miał więc prawo Göschel, żarliwy obrońca zgody filozofii z religią, powoływać się na to, że najnowsza filozofia w całej pełni uznała znaczenie dogmatu Trójcy, jako najistotniejszego jądra chrześcijańskiej prawdy [1]).

Krasiński w pojmowaniu Trójcy św. nie zamykał się w samym okręgu heglowskiej myśli, ale zbliżał się też do dawniejszych spekulacyjno-mistycznych określeń.

Przez całe średnie wieki przewija się myśl o Synu jako Mądrości Boga i Duchu jako Miłości Ojca i Syna; tak tłumaczył i uprzystępniał dogmat św. Augustyn [2]); w tej myśli św. Bernard użył obrazu, że Duch św. to „osculum Patris et Filii". Przedewszystkiem jednak Eckart dal podnietę dalszym spekulacyom, wprowadzając moment rozwoju w tłumaczenie Trójcy; i on również Ducha św. za wolę i miłość uznawał, Syna zaś za „Mądrość Ojca" [3]). Potęga, mądrość, miłość — oto były powtarzające się określenia Trójcy św., jako ogólne podstawy bytu uwydatnione zwłaszcza przez Campanellę. W niemieckiej mistyce i filozofii nić tradycyi Eckartowej przez Böhmego ciągnęła się do Baadera i Schel-

---

[1]) „Es war erst der spekulativen Philosophie vorbehalten, die gegen die populären, unmittelbar praktischen und ascetischen Bestrebungen in den Hintergrund gestellte Trinitätslehre, welche nur noch in der Mystik einige Wirkung äusserte, als den durchgehenden, alles belebenden und vermittelnden Gedanken des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, als den Kern der christlichen Wahrheit im Gegensatze zu den Vorstufen der Religion wieder hervorzuheben". (C. F. Göschel: Beiträge zur Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen, Berlin 1838, str. 12—13).

[2]) „Et est quaedam imago trinitatis ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipso verbum eius et amor eius".

[3]) Co do znaczenia Eckarta dla mistycznych spekulacyi o Trójcy por. W. Prager, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig 1874, I, zwł. str. 186.

linga, a równocześnie przez Böhmego wnikała joachimowska koncepcya kolejnego objawiania się i panowania, epoki Ojca, Syna i Ducha św.

U Krasińskiego zastosowanie heglowskiej myśli łączy się z trójcą potęgi, mądrości i miłości. Rozpatrując Trójcę św. i jako wewnętrzny proces Boga („Trójca ontologiczna“ według terminologii teologicznej) i jako troisty sposób objawiania się, do procesu wewnętrznego i do objawiania historycznego wprowadza głównie pojęcie bytu, myśli i ducha — w określeniu ogólnego stosunku do człowieka za punkt wyjścia bierze trójcę potęgi, mądrości i miłości.

Modyfikuje ją jednak. Filozof, u którego dominuje myśl rozwoju, musiał stosunek Boga do człowieka utożsamiać ze stosunkiem Boga do rozwoju człowieka, rozwoju, przedstawiającego naturalną, najprostszą trójcę początku, drogi i kresu; filozof, który Trójcę ontologiczną, wyjaśnioną jako byt, myśl i duch, czynił założeniem, musiał z tego założenia wywieść również stosunek do rozwoju człowieka. Bóg dał człowiekowi początek — dał mu istnienie, stworzył go — Bóg wskazał człowiekowi drogę, Bóg da mu osiągnąć kres. Dlaczego to uczynił? O ile płynie to z charakteru trzech Osób Trójcy, jako Bytu, Myśli i Ducha? Zacznijmy odpowiedź od końca. Dlaczego Bóg da człowiekowi kres osiągnąć, zyskać żywot wieczny? Odpowiedź nie trudna: ponieważ kocha człowieka, chce mu więc dać dostąpić najwyższej wartości. Dlaczego wskazał mu drogę? Kres wymagał przebycia odpowiedniej drogi; aby ją znaleść, trzeba mądrości — Bóg więc jako najmędrszy mógł i konieczność drogi poznać i drogę określić. Przeto użyczenie kresu jest dziełem Miłości Boga — skoro to trzeci etap rozwoju, to słusznie przypisywany być może Trzeciej Osobie, Duchowi św.; zatem Duch św. jest Miłością; wskazanie drogi jest dziełem Mądrości Bożej — to etap drugi, dzieło Drugiej Osoby — Syn Boży jest Mądrością. Ale dlaczego Bóg człowiekowi pozwolił drogę rozpocząć?

Dlaczego mu wogóle bytu udzielił? Na to powodu znaleść niepodobna — a w tem, by bez powodu, bez racyi logicznej, bez pobudki miłości udzielić komuś czegoś — w tem polega główna istota łaski. Niewątpliwie w możności udzielenia objawia się potęga, lecz udzielenie jest przedewszystkiem przejawem łaski; że zaś nadto w pojęciu bytu najogólniejszego mieści się już pojęcie potęgi, przeto Krasiński uznał, że jako źródło początku drogi najwłaściwiej podać łaskę. Początek jest pierwszym etapem, przysługującym Pierwszej Osobie i odpowiadającym Jej; bo początkiem jest fakt istnienia, byt — a Pierwsza Osoba jest Bytem; Bóg Ojciec jest więc w stosunku do człowieka Łaską Bożą; że to nowe określenie zacieśnia zbytnio pojęcie łaski i że nie bardzo zgadza się z pojęciem Jehowy, będącego „gniewu Panem“ — z tem się poeta nie liczył. Ostatecznie więc Trójca św. przedstawia się jako Byt, Myśl, Duch — dokładniej dla określenia Boskości Wszechbyt, Wszechmyśl, Wszechduch [1]) — i jako Łaska, Mądrość, Miłość.

Krasiński — zgadzając się w tem i z Cieszkowskim i z Trentowskim [2]) — zjednoczenie bytu i myśli, realności i idealności uważał za istotną pełnię życia; ta pełnia życia stanowi dopiero prawdziwą osobistość, którą — jak Cieszkowski i wogóle hegliści — pojmował jako coś nieskończenie wyższego od zwykłej indywidualności. Skoro Wszechduch jest syntezą Wszechbytu i Wszechmyśli, w takim razie jest Wszechżyciem, Wszechosobistością; z tego mógłby wypłynąć wniosek bardzo szkodliwy dla teoryi Krasińskiego: jeśli dopiero Duch św. jest Wszechosobistością, to dwie inne Osoby

---

[1]) Te same nazwy znajdujemy w „Ojcze nasz“ Cieszkowskiego.

[2]) W ten sposób zgadzał się też z Krausem, który był źródłem głównem Trentowskiego (por. Struve, Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce, 1910, str. 306 i 320—321).

Trójcy pozbawione byłyby cechy osobistości [1]) — więc byłby w Bogu trójkowy proces dyalektyczny, nie byłoby trzech Osób. Tej konsekwencyi unika Krasiński, niemożnością oddzielenia bytu, myśli i życia utwierdzając wzajemne przenikanie się trzech Osób; w takim razie Osobistość, jako specyficzna cecha Ducha św., jest tu wspólną cechą Ojca i Syna — wszystkie Osoby Trójcy św. są istotnie Osobami.

Ale wystrzegając się przypisywania Osobistości samemu Duchowi św., bez wahania przecież Jego uznawał za naczelną Osobę Trójcy św. „W Trójcy naszej najdoskonalszym punktem jest Duch święty" — mówił wyraźnie w liście do Jaroszyńskiego.

Nie tak było w pierwotnem chrześcijańskiem pojmowaniu dogmatu. Przy stałem — i u Krasińskiego zresztą trwającem — podkreślaniu równości Osób, przecież i we filozofii prawowiernej (pomijając już herezye) Pierwsza Osoba, Bóg Ojciec, zachowywała pierwszeństwo jako cechę najwyższej godności.

To nie drobna, przypadkowa różnica sposobu wyjaśniania czy wyrażenia. To zmiana, mająca podstawy bardzo głębokie, sięgająca źródłami jednej z najistotniejszych ewolucyi, jakie dokonały się w dziejach myśli ludzkiej i myśli dawnej przeciwstawiły myśl nowożytną. W starożytności panuje niepodzielnie idea, że najwyższym punktem jest początek, że droga dalsza jest oddalaniem się, obniżaniem się; stąd tęsknota za rajem przeszłym i minionym wiekiem złotym, stąd odniesienie do zamierzchłej przeszłości występuje jako argument najsilniejszy, stąd dawność świętości równa;

---

[1]) Tak jest właśnie w Trójcy Trentowskiego: „Primum dei momentum neque est divinum Ego nec divina seitas, sed corpus divinum, secundum dei momentum est etiam neque divinum Ego, nec divina seitas, sed animus divinus; tertium vero dei momentum est divinum Ego et divina seitas". (De vita hominis aeterna, Friburgi Brisigavorum 1838, str. 45).

stąd we filozofii pojmowanie świata, jako emanacyi, zatracającej wysokość źródła, jako słabego odblasku istniejących przed nim idei; starożytny światopogląd wykształcił pojęcie praźródła, nie uwzględniał pojęcia kresu — starożytny światopogląd, choć nieraz genialnie ujmował zmienność, nie znał prawie rozwoju. W najnowszej epoce zdobywa coraz większe znaczenie idea, że kres jest najwyższym punktem; stąd ewolucyjne tłumaczenie świata, stąd odrzucanie przeszłości, stąd podnoszenie nowości do znaczenia argumentu; idea rozwoju rodzi się i obejmuje panowanie z wyłącznością nadmierną.

Tej idei rozwoju nikt z tak genialną konsekwencyą nie przeprowadził, jak Hegel; nikt tak logicznie nie uzasadnił, że termin końcowy musi być najwyższym. Duch absolutny jest kresem rozwoju.

To też dla Krasińskiego Trzecia Osoba, Duch św., jest najwyższą Osobą Trójcy — nie Bóg Ojciec. To też Cieszkowski powie w „Ojcze nasz", że imię Ducha świętego jest najwyższem, najpełniejszem imieniem Boga i że o tego imienia poznanie i uwielbienie prosimy dnia każdego, modląc się: „Święć się Imię Twoje".

Nie musi jednak Osoba, jako najwyższa pojęta, być głównym przedmiotem kultu i rozmyślań. Pierwotne uznawanie pierwszeństwa Ojca nie przeszkadzało, że Chrystusem głównie zajmowała się teologia — i w nowym poglądzie, za „najdoskonalszy punkt" podającym Ducha św., Chrystus pozostał ośrodkiem, ściągającym ku Sobie myśli najobficiej.

Teologia hegelianizmu jest przedewszystkiem chrystologią. W teologicznej części „Traktatu o Trójcy" chrystologia jest najważniejsza i najgłębiej przemyślana.

Łączenie Drugiej Osoby, „Logosu", z porządkiem świata stworzonego [1]) oddawna znane było teologii. Gdy w systemie Schellinga i Hegla świat włączony został w proces życia

[1]) „Logos" jako odpowiadający pojęciu „κόσμος νοητός".

Boga, musiała nasunąć się myśl o tożsamości świata i Syna Bożego. Schelling w „Metodzie studyum akademickiego“ zaznaczył, że skończoność, że świat — to Bóg stający się, Syn Boży. Hegel, Trójcę opierając na samozróżnicowaniu Boga i powrocie do Siebie, pojmował świat jako wyodrębnienie Boga od Siebie samego, „innobyt“, Syna Bożego. Samodzielnem rozwinięciem tego poglądu zajął się Weisse.

Tkwiło w tych ideach niebezpieczeństwo dla idei Chrystusa, idei Boga-człowieka; świat jako Syn Boży zdawał się uniemożliwiać zacieśnienie wcielonego „Logosu“ do samego Chrystusa. A jeśli teorya o tożsamości nieskończonego i skończonego znakomicie służyć mogła dogmatowi o jedności dwu natur w Chrystusie, to, będąc w systemie prawem ogólnem, stosując się tedy do całego świata, znowu wiodła do przenoszenia Chrystusowości na całą ludzkość. Młody Schelling mówił o „wiecznem wczłowieczaniu się Boga“ [1]).

Hegel sam nie występował przeciw boskości Chrystusa — owszem, uzasadniał ją filozoficznie: Człowiek, czujący rozdział między sobą a Bogiem, może uzyskać przeświadczenie o łączności z Bogiem tylko przez to, że Bóg sam staje się człowiekiem; fakt ten poznawszy w Chrystusie, dochodzi człowiek do zrozumienia ogólnej prawdy, że jest to wieczną istotą Boga, stawać się człowiekiem [2]). Przy całej stanowczej rozbieżności myśli Hegla i Baadera przecież jest coś podobnego w tłumaczeniu konieczności bóstwa Chrystusowego dla rozwoju poznania; bo Baader twierdził, że dopiero „Chrystus poza nami“ może nam przypomnieć „Chrystusa w nas“, że jest potrzebą upadłego człowieka, by prawo Boże skoncentrowało się w ludzkiej jednostce [3]).

---

[1]) Methode des akad. Studiums.

[2]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke XII, Bd. 2, str. 204—256.

[3]) Fermenta cognitionis I, 54.

Dalszy rozwój hegelianizmu nie szedł jednak w takim kierunku; rozwinął on przeciwne konsekwencye systemu, starając się je nadto oprzeć na skrajnej krytyce historycznej. Gdy Schelling w ostatniej fazie filozofii dogmatyczną treść na plan pierwszy wysuwał i, z lekceważeniem patrząc na krytykę Straussa i jego następców, bóstwo Chrystusa opierał na tem, że odpowiada ono zupełnie filozoficznej idei o Bogu — wśród heglistów wrzała o to walka namiętna. Pogląd Straussa, że cechy Chrystusa przysługują całej ludzkości, że w ludzkości Bóg człowiekiem się staje, że w żadnej jednostce idea całkowicie zrealizować się nie może, a więc Chrystus sam, jako jednostka, nie może być Bogiem-człowiekiem i jest tylko wyobrażeniem prawdziwego, ogólnego bożo-człowieczeństwa — pogląd ten nie tylko przyjął się wśród skrajnej lewicy, lecz został też z nieznaczną modyfikacyą uznany przez bardziej umiarkowane „centrum". K. L. Michelet w Trójcy widział osobistość Boga jako Ojca, wieczne wczławieczanie się jako Syna, nieśmiertelność duszy (w pojęciu specyalnem, t. j. nieśmiertelność ogólnego ducha, nie jednostek) jako Ducha św.[1]).

Walkę ze Straussem podjęła prawica — walkę ze stanowiska myśli heglowskiej. Zasadniczą kwestyą była tu nie tyle historyczna krytyka ewangelii, ile logiczna teza Straussa: że idea nie może się zrealizować w jednostce, że ogólność, „gatunek", nie może być całkowicie w jednym „egzemplarzu" Jeśli ta teza była słuszna, to hegelianizm nie godził się z dogmatem — jeśli była mylna, jeśli idea — idea Boża — może się zupełnie zrealizować w jednostce, to hegelianizm nie tylko nie obala bóstwa Chrystusa, ale daje kryteryum, mogące kwestyę ostatecznie rozstrzygnąć; bo w takim razie wykazanie, że idea Boża zrealizowała się całkowicie w Chry-

---

[1]) Entwicklungsgeschichte, str. 387.

stusie i tylko w Chrystusie, stanowi bezwzględny dowód prawdziwości dogmatu.

Takie jest stanowisko Schallera [1]) i Göschla [2]). Schaller odpowiedział Straussowi dowodem, że istotą ducha nie jest wcale pozostawanie w gatunkowej ogólności, że przeciwnie jego cechą jest: być ogólnością w subjektywnej formie, być odrębną całkowitością — wobec tego istota ducha zgodna jest z wcieleniem się Boga w Chrystusa, Chrystus mógł być Bogiem; istotnie jedynie tylko w Chrystusie Bóg objawił się w sposób bosko-ludzki — przeto Chrystus był Bogiem. Dokładniej i pełniej przedstawił pogląd ten Göschel. Ogólna jedność „gatunku", jaką Strauss uznaje w ludzkości i jaką chce uczynić realizacyą boskiej idei, jest jednością zupełnie niedostateczną; jedność gatunku jest rzeczywistą tylko w rzeczywistej, konkretnej praosobistości. Otóż tą jest Chrystus. Chrystus jest ludzkością — ale nie w pojęciu zbiorowem, tylko ponadzbiorowem, jako duch absolutny, jako „Logos". W Nim jest doskonale reprezentowana ludzkość, zanim ta ludzkość na zewnątrz wystąpiła w świecie; ludzie poszczególni nie stanowią ludzkości, oni ją tylko znają, tylko uczestniczą w niej [3]). Chrystus więc odwiecznie jest niestworzonym doskonałym człowiekiem — wcielony zaś jest człowiekiem stworzonym doskonałym; objawił się w poniżeniu, ale to nie było jeszcze objawieniem doskonałej jednostki Boga-człowieka; dopełnić je musiało wywyższenie — t. j. zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Zbliżone do Schallera jest też zdanie Rosenkranza, a nawet i Marheinekego, chociaż ten ostatni wyznaje tożsamość ludzkości z Synem Bożym [4]). Według Rosenkranza

---

[1]) Der historische Christus und die Philosophie, 1838.

[2]) Beiträge zur spekulativen Phil., 1838.

[3]) Jest tu widoczne wmieszanie pojęć platońskich o wyprzedzającej świat idei i o uczestnictwie w niej (μετέχειν) poszczególnych indywiduów.

[4]) „Grundlinien der christlichen Dogmatik" § 295—340.

wymaga istota idei zjawienia się jej we formie pojedynczego człowieka [1]); w historycznej postaci Chrystusa dokonała się realizacya całkowita idei; prócz Niego żaden człowiek nie dorasta w zupełności do idei. Zdaniem Marheinekego w Chrystusie Bóg stworzył jednostkę, z którą mógł się całkowicie zespolić; Chrystus jest podstawową praosobistością, której ofiarować się muszą jednostki, by napowrót życie w całej pełni odzyskać [2]).

Krasiński w „Synu Cieniów" przyjął teoryę o tożsamości Syna Bożego ze światem, a przynajmniej z ludzkością — zbliżył się bardzo do koncepcyi Weissego o Synu, zatracającym Swą boską osobistość w świecie i drogą rozwoju wznoszącym się ku niej z powrotem, zgodził się na Straussowskie przyznawanie atrybutów Chrystusowych nie ludzkości wprawdzie zbiorowej — bo to pojęcie przekształcił — ale zbiorowi duchów ludzkich. Było to jednak chwilowe tylko odstąpienie od dogmatu. Rychło porzucił ten pogląd, gdy Göschel wskazał mu, jak należy stosunek Chrystusa do ludzkości rozumieć, by i ludzkości dać uczestnictwo w Jego przymiotach i zachować odrębne bóstwo Chrystusa, Jego współistotność z Bogiem, całkiem różną od boskości, przysługującej ogółowi ludzi. Doktrynę Göschla wykładał Delfinie: „Uważasz, w Bogu niema każdego z nas jako ja „Zygmunt", Ty „Didysz" — ale jest to wielkie „my", zwane Chrystusem, ten ideał nas wszystkich, zwany Chrystusem, który jako Syn bezpośredni Ojca już istniał odwiecznie w Ojcu przed stworzeniem tego lub owego człowieka" [3]).

---

[1]) „als d i e s e r einzelne Mensch".

[2]) Najlepsze przedstawienie chrystologii Hegla i jego szkoły podaje J. A. Dorner w ostatnich rozdziałach wielkiego dzieła „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II Teil, 2 Aufl. Berlin 1853", str. 1099 nn.

[3]) Listy do D. Potockiej, Tyg. illustr. 1898, str. 212. — Pogląd ten zbliżony jest też do teoryi „Logosu" u Filona. Krasiński znał tę teoryę;

W „Traktacie o Trójcy“ dogmat chrześcijański występuje z całą wyrazistością, filozoficzne zaś uzasadnienie jego polega na metodzie, którą i Göschel i Schaller i Rosenkranz polemizowali z logicznem twierdzeniem Straussa o stosunku idei do gatunku i jednostki; zbliżała się ta metoda ku neoschellingianizmowi — wszak Göschel otwarcie przyznawał, że zgadza się z nowym kierunkiem myśli Schellinga, chociaż trwał wiernie przy hegelianizmie [1]).

Dowód Bóstwa Chrystusowego daje „Traktat“ przez wykazanie, że idea, stanowiąca istotę drugiej Osoby Bożej, Wszechmyśli, jest całkowicie zrealizowana w Chrystusie.

Należało więc zacząć od jasnego poznania tej idei. Druga Osoba Trójcy to myśl; Myśl ta myśli o Bycie; jest tedy Druga Osoba Myślą Boga o Sobie, wiedzą Boga o Sobie, pojęciem Boga o Sobie. Ponieważ w Bogu myśl odpowiada bytowi, więc z pojęciem Boga o Sobie musi się zgadzać w zupełności życie Boże — pojęcie to jest p r a w e m, według którego Bóg żyje. Że zaś Trójca Boża jest podstawą Wszechświata, przeto prawo, według którego Bóg żyje, jest prawem wszechświata, Wszechprawem. Jakież jest najogólniejsze prawo życia Bożego i wszechświatowego?

---

w „Gnosis“ daje jej streszczenie: „Ten logos mieszka u Boga — to jest s ł o w o Boże — w nim są wzory i idee stworzeń i tworów wszelkich... jako pierwowzór duchów stworzonych, duchów nieśmiertelnych i duchów ludzkich zowie się c z ł o w i e k i e m w z o r e m, p r a c z ł o w i e k i e m“. (Wyd. jubil. VII, 136).

[1]) Jest to szczegół ważny dla oceny stosunku Krasińskiego do neoschellingianizmu. Pierwszy prof. Antoniewicz przed laty wskazał w neoschellingianizmie źródło myśli poety; potem i Adam Krasiński i prof. Zdziechowski podkreślali pokrewieństwo większe z Schellingiem, niż z Heglem. Wynikło to stąd, że zestawiono system poety tylko z systemem samego Hegla, nie wnikając w stosunek jego do szkoły heglowskiej — a niewątpliwie liczne elementy neoschellingowskie szły do Krasińskiego i Cieszkowskiego przez szkołę heglowską.

Życie Boga, zawarte w pojęciu Trójcy św., jest przejściem od Bytu do Ducha, sposób, w jaki się to przejście odbywa, prawo, które niem włada — to prawo wzajemnego udzielania.

„Na czemże więc“ — pyta Krasiński — „to prawo wiekuiste, jedno i tożsamo we Wszechduchu i we wszystkich duchach stworzonych, prawo wszechżycia i życia zależy? — Oto na udzielaniu ciągłem siebie drugim. — Osoby Trójcy udzielają się sobie wiecznie nawzajem. — Bóg wszystek udzielił się i udziela wciąż czemuś drugiemu, czyli stworzył i wciąż stwarza świat — stwarzać albowiem, to udzielać się czemuś, co nie jest, ale co będzie, kiedy mu się udzielę — każden czyn nie czem innem. — W świecie stworzonym wszystko trwa, rozwija się, żyje wnętrzną mocą tego samego prawa. — Nieustannie w tem, co martwą naturą dotąd zowiemy, cząsteczki ciał jednych udzielają się drugim i na tym powszechnym przelewie zasadzon wzrost każdego ciała z osobna. — W ludzkości stan społeczny, którego uświęcenie i wywyższenie celem Ludzkości, stan społeczny, mówię, jest właśnie tem udzielaniem się sobie duchów ludzkich nawzajem“ [1]).

Prawa udzielania się nie zaczerpnął Krasiński z filozofii niemieckiej; znalazł je u myśliciela francuskiego, który już w młodości jego wywarł nań pewne wrażenie, u Lamennais'go, w owym „hymnie rozumu na cześć Boga“, w „Esquisse d'une philosophie“. Świat według Lamennais'go opiera się na trzech pierwiastkach (odpowiadających Trójcy św.), na sile, formie i życiu, tudzież na sprowadzających rozmaitość do jedności prawach udzielania się [2]); one to w świecie nieorganicznym objawiają się udzielaniem siły w ruchu ciągłym, udzielaniem form, z których niższe są podstawą wyższych, wreszcie udzielaniem cieplika; podobnie

---

[1]) Dzieła II, 131—132. (Wyd. jubil. VII, 38—39).

[2]) „les lois de communication“.

w świecie organicznym jest ciągły przelew siły i ciepła, a rodziny, gatunki, rodzaje są jakby okręgami wzajemnego udzielania się; wkońcu w świecie wolnych inteligencyi na tem prawie polega społeczność; i na niem również polega jedność substancyalna Osób Trójcy św. [1]); w najwyższych przejawach, w sferze miłości, udzielanie pojawia się jako ofiara — poświęcenie indywidualności dla jedności, poświęcenie siebie drugim, którego pierwowzorem ciągłe udzielanie się Boga istotom stworzonym [2]).

Prawo wszechświata, „Wszechprawo", jest tedy według Krasińskiego prawem udzielania się; prawo udzielania się stanowi istotę Wszechmyśli, Drugiej Osoby Trójcy. Chrystus wcielił je w Siebie najdoskonalej: „Udzielił się najprzedniejszem ludzkiem udzieleniem się — bo przelał się w ludzkość najpracowitszym żywotem i najboleśniejszą śmiercią! — Ale też wnet ukazała się prawda prawa, które jest życia prawem — bo zmartwychwstał widomie i widomie wniebowziętym jest" [3]).

I przez to właśnie, że prawo udzielania wcielił najdoskonalej, uwidocznił istotę przejścia, które — jako termin pośredni między początkiem a kresem — wiąże się z istotą Drugiej Osoby Trójcy. Dla ludzkości przejście równoznaczne jest z trudem, cierpieniem, zasługą: „W stosunku do nas rozum boży znaczy logikę żywota naszego, pracę, trud, zatem i cierpienie, i męczeństwo, słowem zasługę" [4]).

---

[1]) Tom I. str. 325—336. (De l'unité dans l'univers par la communication des propriétés).

[2]) Tom I. str. 323—324. — Zawiązek myśli, że „les lois de communication" są podstawą życia, znajduje się już w „Essai sur l'indifférence", gdzie n. p. w przedmowie jest przypisek następujący: „Seul, l'homme ne produit rien; la vie est un don du souverain être; les créatures la transmettent.... Or transmettre c'est communiquer ce qu'on a reçu".

[3]) Dzieła II, 132 (Wyd. jubil. VII, 40).

[4]) Dzieła II, 125 (Wyd. jubil. VII, 30).

Na szczytach myśli, przez filozofię niemiecką zapłodnionej i wyćwiczonej, wrócił pogląd, wypowiedziany jeszcze wśród cierpień i udręczeń roku 1831 — że w Chrystusie wyraziło się prawo, mocą którego do zbawienia dochodzi się przez męczeństwo...

Znajduje Krasiński filozoficzne rozjaśnienie pojęcia Chrystusa jako „pośrednika" i „drogi". „Wszystek trud i ból przejścia od Łaski do Miłości, od Raju do Nieba, w Nim przedstawion i ukazan" [1]).

I dla okazania tego daje poeta-myśliciel przepiękny wizerunek życia Chrystusowego, trudu ustawicznego, wznoszenia się cichego, spokojnego i ogromnego w swej cichości i spokoju. „Nie zwycięstwem, ale przegraną ciągłą zwyciężał wszędzie". „Nigdy się nie śpieszył, nawet na śmierć". „Życie Chrystusa jest Arcymistrzowstwem życia. Nieskończenie łatwiej umrzeć podobnie, niż podobnie żyć" [2]).

[1]) Dzieła II, 127 (Wyd. jubil. VII, 32).

[2]) Tamże. — Charakterystyka Chrystusa, znajdująca się w drugim tomie „Ojcze nasz" (Poznań 1899), jest niewątpliwie echem tego ustępu: „Czemżeż nareszcie sama śmierć Chrystusowa, jeśli nie najwyższą ofiarą miłości, — nadbohaterską, — bo nie w przeboju, lecz w znoju poniesioną, za którą nie ubiegał się bynajmniej tak długo, dopóki potrzebne Mu było żyć i pracować dla braci i wszelkie skarby Swej duszy im udzielać..." (str. 6). Natomiast chrystologia Cieszkowskiego, podana w tomie trzecim (Poznań 1903), jest nieco dalsza od ścisłej prawowierności katolickiej, niż chrystologia „Traktatu". Cieszkowski bowiem, zbliżając się w tem do Marheinekego, nie wyklucza charakteru przypadkowości w tem, że właśnie Chrystus, nie kto inny, jest Bogiem-człowiekiem. Według jego przedstawienia Chrystus stał się Bogiem, a oznaką tego stania się jest chrzest w Jordanie. Poza tem przyjmuje Cieszkowski teoryę Göschla, którego określenie „vollkommener Mensch" spolszczyć się stara: „Jezus Chrystus jest prototypem Ludzkości, jej zrealizowanym Ideałem... Jako absolutnie doskonały, absolutnie dokonany człowiek jest tem samem Bogiem. Jako człowiek doszły do końca (vollkommen)... już za życia przestał być tylko człowiekiem i przemienił się na istotę wyższą nad człowieka" (str. 162—163).

Obrazem życia dopełniony zostaje dowód, że w Chrystusie dokonała się całkowita realizacya idei — że Chrystus jest Bogiem; bo „jeśli to prawo, ten sposób, to pojęcie, które Bóg ma o Sobie i które samo jest Bogiem... wcieli się w osobistość, kształty człowiecze noszącą — jeśli ta osobistość przeprowadzi to prawo przez wszystkie stosunki ziemskie... jakżeż mianować oną osobistość ludzką i za cóż ją mieć? Nie będzieże ona we wszelkiej prawdzie i rzeczywistości Bogiem, tym samym, co na Niebie, tylko, że nie na Niebie, ale na ziemi?“ [1]).

Jest w tym ustępie o Chrystusie, zwartym, zwięzłym, mocnym, skupiona siła uczucia i wiary, przenikająca silne wiązania myśli; przepiękny to hołd myśli filozoficznej, złożony przez tego, co uwielbił krzyż w Koloseum.

— Trójca bytu, myśli i ducha, stanowiąca istotę Boga, panuje również we wszechświecie, ale tu nie objawia się w harmonii całkowitej. W naturze — która w myśli Krasińskiego zajmuje stanowisko dość podrzędne i służy niejako tylko koniecznemu dopełnieniu systemu — byt przeważa. Ale idee filozofii natury i hegelianizmu nie pozwalały oddzielać natury martwej od reszty świata — znały one tylko jednolitą postępową całość, w której natura jest fazą wstępną ducha, nie wykluczającą go drugą częścią świata. Dzieło Hugi'ego „Die Erde als Organismus“ [2]) utwierdziło w Krasińskim ideę o życiu całego wszechświata. Jak Danielewicz w rozprawie o woli [3]), na szczeblach najniższych dopatrywał

[1]) Dzieła II, 129 (Wyd. jubil. VII, 35–36).

[2]) Por. list do Delfiny Potockiej z d. 20 lipca 1841, ogłoszony przez Ad. Krasińskiego (Bibl. Warsz, 1903, II, str. 6). Zawarty tam pogląd, „iż w ciele człowieka układ światów powtórzony jest“, pochodzi od Schuberta. — W liście tym mylnie podane jest nazwisko Hagi; tytuł całkowity dzieła brzmi: Hugi F. J., Grundzüge zu einer allgemeinen Naturansicht... 1 Abt. Die Erde als Organismus, Solothurn 1841.

[3]) Schopenhauerowskie zdanie o „woli“ w kamieniu znajduje je na str. 535 przytoczonej rozprawy (Bibl. Warsz. 1843, IV).

się przejawów życia, przejawów ducha: „Najgłuchszy, najślepszy, najmartwszy kamień ma w sobie siły idealne (gdyby tylko siłę ciężkości, czyli atrakcyi) i wielkiego organizmu żywego planety jest cząstką. A dąży do tego, by stać się po wielu przetworzeniach Duchem i życiem“ [1]).

Najwyższy wytwór ziemskiego rozwoju, człowiek, już daje w sobie jasno poznać obraz trójcy. Jak trójcę ludzką pojąć należy, tłumaczył poeta Delfinie jeszcze przed napisaniem „Traktatu“. Stosunek myśli do ducha uzmysławiając obrazem stosunku gwiazd do błękitu, mówił:

Duch twój, na wieki boskiego odnoga,
Dzieli się w trójcę, jak wielki Duch Boga,
Nawzajem patrzy i sam jest patrzony
I w każdej chwili życia ma trzy strony,
Z których się jedna na myśli rozkraja,
A druga patrzy – trzecia wszystko spaja.
Lecz, ciebie godząc połączeń miłością
I myśli twoje odnosząc do ciebie,
Czyż duch ten trzeci nie jest twą całością,
Gwiazd i błękitu zlaniem się na niebie? [2])

Sposobem uwydatniania trójcy w człowieku zbliżał się „Traktat“ do filozofii Trentowskiego — a że Krasiński system Trentowskiego znał i Potockiemu polecał czytanie jego dzieła „Grundlage der universellen Philosophie“, zależność wydaje się dość prawdopodobną.

Trentowski, dalej rozwijać chcący filozofię niemiecką, za cel filozofii uważał zjednoczenie przeciwieństw; realność i idealność miały się złączyć w wyższej rzeczywistości, dwa światy dotąd przeciwne zespolić się w świat trzeci, empirya i metafizyka zróść się w filozofię; wszędzie z tego dążenia wychodził: w „Chowannie“ kazał chować człowieka na realnego i idealnego razem, t. j. na rzeczywistego, w „Cy-

[1]) Dzieła II, 190.
[2]) Dzieła III, 111.

bernetyce" historyzm (t. j. konserwatyzm) i radykalizm godził. To się wyraziło najsilniej w pojęciu życia i człowieka; ciało i dusza są to nie dwie substancye, ale dwie konieczne strony życia — realna i idealna, wewnętrzna i zewnętrzna; ich jednością jest życie, ich jednością jest prawda — to jest trójca, którą stanowi zespolenie realności i idealności, ciała i duszy. To zespolenie w człowieku jest jaźnią [1]). Człowiek jest trój-jedyny, będąc ciałem, duszą i ich nierozdzielnym zespołem, jaźnią.

[1]) Dążenie swoje do zespolenia przeciwieństw i przekonanie, że wszelka rzeczywistość i wszelkie poznanie pełne opiera się na schemacie troistości (Trialität), wyraził Trentowski w „Grundlage der universellen Philosophie" (1837), w której podmiotowości („Subjektivität") i przedmiotowości („Objektivität") przeciwstawiał zjednoczenie ich w „konjektywność" („Konjektivität"). Teoryę trójcy w człowieku wyłożył w habilitacyjnej rozprawie „De vita aeterna" (1838): „Ne semoveas materiam a mente, neve mentem a materia, ne disseces plenam et semper totam veritatis vitam" (35). „Uti deus et mundus materia ac mente, quae eorum sunt, constant, sic homo est corpus et animus simul. Homo est t o t u s corpus et t o t u s animus, ac utrumque quod est, t o t u s idem. Corpus eius est e x t e r n a, animus i n t e r n a unius eiusdemque inseparabilis singulae existentiae indoles" (35). „Synthesis corporis et animi est nostrum Ego et nostra seitas" (48). Jeszcze jaśniej wyraził to w „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur" (Leipzig 1840, t. I, str. 108): „Das Wesen des Menschen ist dreieinig-einig, und die Momente dieser Dreieinig-Einigkeit sind: +) der Leib, —) die Seele, ±) das Ich" (Trentowski uważa materyę za pierwiastek dodatni, duszę za ujemny). W „Chowannie" zaś mówi: „Człowiek jest prawdą, a do tego obrazem i podobieństwem Boga, ma przeto prawdy naturę *). Jego istota jest c i a ł e m i d u s z ą i obojgiem w jedni, czyli j a ź n i ą". (Chowanna, Poznań 1842, t. I, str. XXXIV). — Chociaż Trentowski z wielką emfazą głosił nowość swej myśli, łączącej przeciwieństwa w „różnojedni", to przecież właściwie rozwijał tylko teoryę Krausego o „Vereinwesenheit" i „Wesenvereinheit", zawartą w dziele: „Erneute Vernunftkritik" (1829). Co do wpływu Krausego por. Struve, Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce, str. 306 i 320—321.

*) T. j. troistość.

U Krasińskiego i Cieszkowskiego trójca w człowieku przedstawia ten sam schemat — ale zastąpienie trójcy „ciało, dusza, jaźń“ trójcą „ciało, dusza, duch“ nie jest tylko słowną różnicą. Pojęcie ducha jest wyższe i bogatsze, niż „jaźń“ Trentowskiego, i z innych źródeł treść swą czerpie.

Odróżnienie ducha od duszy, znane już filozofii buddhyjskiej [1], pojawiające się w biblii [2], występujące u Plutarcha, u Filona, powracające we filozofii chrześcijańskiej, ważne zwłaszcza dla gnostyków, którzy na wyodrębnieniu ciała, duszy i ducha opierali podział ludzi na trzy typy: cielesny czyli hyliczny, psychiczny i pneumatyczny — odróżnienie to we filozofii romantycznej nabiera niemałego znaczenia. Według Novalisa ciało, dusza i duch to pierwiastki świata tak, jak epos, liryka i dramat są pierwiastkami poezyi [3]; ale on już w duchu nie widzi czegoś trzeciego, dołączającego się do duszy i ciała, tylko harmonię ciała i duszy [4]. Nie brakło też wyodrębniania ducha; widać to i u Baadera i nawet u Schuberta; Schubert nie dość jasno formułuje pojęcie ducha — raz wydaje on się tylko stanem wyższym, raz dodanym pierwiastkiem boskim [5], czasem utożsamia się z ciałem przemienionem [6] — to tylko jasne, że ducha

---

[1]) Buddhaizm odróżnia duszę ożywiającą („akegerun“) od duchowej („erkin sunesun“). Por. Bastian, Psychologie des Buddhaismus.

[2]) W Bibiii „nephesz“ oznacza duszę życia, tkwiącą we krwi, „neszame“ ducha.

[3]) Fragmente.

[4]) „Eine Person ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Substanz, wie die Seele; Geist und Person sind eins“ (Fragmente).

[5]) Schubert mówi o „Überkleidung mit dem Geist von oben“ (Geschichte der Seele, str. 723). „Das Element der Überkleidung ist ein Unwandelbares, Göttliches, in welchem Freude ist und Sättigung ohne Aufhören noch Überdruss, Friede ohne Störung, Freiheit ohne Schranken“ (725).

[6]) Mówi on o stanie duchowym: „Die Seele, von der eigenen kranken Leiblichkeit erlöst, ziehet die neue göttliche an“ (726). Najlepiej po-

zyskuje ludzkość dopiero na wyższym stopniu rozwoju. Rozwojowe znaczenie nadaje pojęciu ducha Schelling; u Hegla duch jest zarazem i określeniem ogólnego pierwiastka życia, podmiotu właściwego w całym procesie, tego, co się we wszystkiem przejawia i rozwija, gdyż absolut u niego jest duchem — i przytem oznaczeniem najwyższego, syntetycznego stopnia rozwoju, na którym osiągnięta jest tożsamość realności i idealności.

To właśnie podwójne pojęcie ducha jako podmiotu i jako celu w procesie rozwojowym jest pojęciem Krasińskiego. W ten sposób trójca „ciało, dusza, duch" nie jest wyodrębnieniem trzech pierwiastków, ale przeciwnie zawiera schellingowsko-heglowskie usunięcie dualizmu kartezyańskiego, dualizmu ducha i materyi, i sprowadza świat do jednej istotnej substancyi, do ducha, lecz z tą substancyą wiąże nierozerwalnie pojęcie rozwoju. Ciało i dusza stanowią zmienne objawy ducha, jako substancyi jedynej; duch jednak pierwotnie jest tylko możnością stania się duchem, duchem „in potentia"; musi on najpierw wykształcić oba kierunki swego przejawiania się, byt i myśl czyli ciało i duszę, a gdy wykształcone zjednoczą się oba w całość harmonijną i przez to zyskają życie pełne i doskonałe, wtedy dopiero zostaje osiągnięty prawdziwy stopień ducha. Duch jest przezwyciężeniem kontrastu ciała i duszy, bytu i myśli — uduchowionem ciałem i ucieleśnioną duszą, bytem całkowicie uświadomionym, pogodzonym z myślą, i myślą, całkowicie realizującą się w bycie. Gdy jednak u Hegla cały nacisk spoczywa na uświadomieniu bytu, na pełnej wiedzy ducha absolutnego o sobie samym, gdy więc stan „duchowości" jest u niego faktem poznania, etapem najwyższym świadomości — u Cieszkowskiego i Krasińskiego nacisk pada na realizowanie

---

jęcie jego oddają słowa: „Die Überkleidung der menschlichen Natur mit der göttlichen" (727).

myśli, na przemienianie całkowite myśli w byt. Myśl przechodzi w rzeczywistość za pomocą czynu; przez czyn sprawiamy, że to, co pomyśleliśmy, staje się bytem. Cieszkowski punkt ciężkości w określeniu ducha przeniósł w sferę woli i czynu. Czyn, który każdą myśl zdoła całkowicie przelać w rzeczywistość, będzie w całem tego słowa znaczeniu twórczy i jeśli potrafi to uczynić zawsze i w zupełności, to w takim razie będzie zależny tylko od myśli samej, a nie od warunków, z góry danych przez byt — nie będzie skrępowany „prawami natury“ czyli — będzie cudem. Nie sprzeciwia się to religijnemu poglądowi na cud, jako na akt boży; stan ducha jest zbliżeniem się do Boga, pewnem zespoleniem woli własnej z boską — może tedy cuda czynić.

„Prawem czyli przymiotem natury Ducha jest Cud, a raczej to, co my zwykliśmy nazywać Cudem, wprost i przyrodzono wynika z wykształcenia się Ducha, z podniesienia się jego, ale we wszelkiej rzeczywistości, ku Bogu“.

Złączenie cudu z naturą ducha — to zdanie Göschla. I cała przedstawiona teorya ducha nie wywodzi się bezpośrednio od Hegla, ale nosi piętno przekształcającej myśli Göschla.

U Hegla rozważanie istoty ducha dotyczy głównie ducha, jako ogólnego przedmiotu i ogólnego kresu rozwoju; wprawdzie w rozwoju fazę pewną stanowi duch jednostkowy, ale niema odrębnego rozwoju ducha jednostkowego obok rozwoju ducha ogólnego, absolutu [1]). Göschel, łącząc system Hegla z wyraźnem uznaniem transcendencyi Boga i nieśmiertelności jednostki, musiał wykształcić naukę o samo-

[1]) Z tego właśnie wynikło, że u Hegla tylko poznanie, nie czyn, mogło stanowić kres rozwoju. Czynem absolutu jest bowiem stworzenie świata t. zn. etap początkowy rozwoju. Dopiero rozgraniczenie rozwoju absolutu i rozwoju jednostki mogło doprowadzić do stanowiska Cieszkowskiego, bo dla ducha jednostkowego dojście do czynu, podobnego boskiemu czynowi stworzenia, będzie istotnie kresem najwyższym.

istnym rozwoju ducha jednostkowego; to też on dopiero jasno związał postęp ku duchowości z żywotem wiecznym, on dopiero ogólną syntezę bytu i myśli w duchu, w jednostce uwydatnił jako syntezę ciała i duszy.

„Określenie stosunku i procesu, zachodzącego między ciałem i duszą“ — mówił Göschel — „może być to tylko, że ciało naturalne zostaje uduchowione, że dusza zostaje ucieleśniona i temsamem staje się duchem. Ten cel nie zostaje osiągnięty, jeśli dusza chociażby częściowo traci ciało. Dusza wprawdzie jest w takim razie uratowana, ale kosztem ciała, które częściowo nie zostało przez nią przeniknięte, ale umarło. Jest również jasnem, że to przeniknięcie się wzajemne obu momentów dla przemiany w ducha [1]) ma się rozwijać stale i nieprzerwanie w myśl tego stosunku jako odzianie ciała duszą i duszy ciałem celem stania się duchem [2]), ponieważ oba momenty należą razem według istoty ducha jako jaźni“ [3]).

„Ciało i dusza tak związane są w sferze ducha, że tylko częściowo i tylko na czas pewien rozdzielić się mogą, nie tracąc się przez to wcale. To też widzimy, że ten sam stosunek już w tem pierwszem stadyum istnienia dokonywa się w świadomości w ten sposób, że ciało i dusza z jednej strony różnią się od siebie, z drugiej czują się jednem [4]) i określają jako „Ja““ [5]).

---

[1]) „Diese Durchdringung beider Momente zum Geiste“.

[2]) „Überkleidung des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe zum Geiste“.

[3]) „Als des Selbst.“ (Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen“, str. 30—31).

[4]) Jest to przekład niezupełnie dokładny; tekst niemiecki ma „als Eins sich wissen“, czego jednak nie można tłumaczyć, „wiedzą o sobie, jako o jedności“, bo jest to dopiero wiedza jakby utajona, poczucie raczej — poznanie istotne identyczności („sich als Eins erkennen“) daje dopiero wyższy stopień rozwoju.

[5]) Tamże str. 33.

Że Krasiński — bezpośrednio czy pośrednio [1]) — przyjął heglowską teoryę ducha we formie, nadanej przez Göschla, tłumaczy się jasno kierunkiem jego myśli. Jemu w rozwoju idei filozoficznych chodziło ciągle o obronę i utwierdzenie wartości, a wartością największą była mu nieśmiertelność osobista ducha. Musiał więc z zapałem chwycić się teoryi, która w ramach hegelianizmu konstruowała przyszłość nieśmiertelną ducha.

W „Synu Cieniów" zaczerpnięte z filozofii niemieckiej idee są tylko podstawą i drogowskazem dla wzlotu w przyszłość nieskończoną. W „Traktacie o Trójcy" to, co stanowi zrąb główny, silny systemu, staje się niejako wstępem do rozprawy o wznoszeniu się człowieka ku wyżynom żywota wiecznego.

Najbardziej przemyślana część systemu, chrystologia, stanowi główny punkt oparcia. W „Synu Cieniów" żywot wieczny był wprost wyrastaniem ludzkości na Chrystusa — wobec zawrócenia z tej niebezpiecznej drogi pozostało w „Tra-

[1]) T. zn. przez Cieszkowskiego, choć znajomość Göschla można uważać za dość prawdopodobną. — Co do poglądów Cieszkowskiego, są one jasno wyłożone w trzecim tomie dzieła „Ojcze nasz", stanowiącym też komentarz doskonały do odnośnych ustępów „Traktatu o Trójcy". Oto kilka zdań najbardziej charakterystycznych: „Wypadkową Bytu i Myśli — syntezą Natury i Idei... jest żywotny, świadomy, czynny Duch" (47). „Duch nie jest żadną istotą jednostronną, pojedynczą, ale owszem troistą, złożoną z dwojga przeczni i wzajemnego stosunku, a przecież jednorodną, żyjącą przez się, czyli właściwie t r ó j - j e d n i ą, Trójcą" (50). „Duch m a własne s w o j e ciało i m a własną s w o j ą duszę" (58). „W łonie ducha naszego odkrywamy dwa odrębne żywioły: Duszę i Ciało" (190).

Jasny obraz stosunku ducha do ciała i duszy daje początek „Psalmu Wiary":

„Dusza i ciało — to tylko dwa skrzydła,
Któremi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie".

ktacie" tylko pojęcie drogi ku życiu wiecznemu jako spełniania prawa, wcielonego w Chrystusa — prawa przejścia, trudu, cierpienia, zasługi. Nim człowiek duchem się stanie, prawu temu zadość musi uczynić — „przejść przez Chrystusa".

Dopełnienie prawa Chrystusowego może dokonać się w szeregu żywotów. Metempsychoza, jak w „Synu Cieniów", odgrywa rolę zasadniczą w teoryi nieśmiertelności. Ale dołącza się do niej nowy pierwiastek, który odtąd odgrywa u Krasińskiego rolę pierwszorzędną, staje się składnikiem zasadniczym poglądu na Polskę, tworzy motywy dzieł poetyckich — idea czyśćca, stanu pośmiertnego we właściwem znaczeniu [1]).

W „Synu Cieniów" rozwój był jednolitym szeregiem żywotów. Śmierć nie istniała — koniec żywota jest początkiem żywota; umierający we „Fantazyi konania" to „nowonarodzone grobu dziecię".

Dalsze rozmyślanie mogło jednak nasunąć wątpliwość, czy można śmierci odmawiać realności wszelkiej, czy lęk przed śmiercią, bolesność jej i straszliwość jest tylko złudzeniem, tylko wynikiem niezrozumienia jej charakteru. Czyż w tej ogólnej, powszechnej obawie nie tkwi ziarno prawdy? Czy nie jest może śmierć mimo wszystko czemś rzeczywistem — i jako takie życiu przeciwnem, groźnem, bolesnem? Nasuwać mogła te pytania sama metempsychoza, bo nauka o niej oddawna nie mówiła o bezpośredniem następstwie żywotów, lecz przedzielała je stanami międzyżywotowymi, na prawdę „pośmiertnymi" — stanami śmierci.

Że śmierć nie jest unicestwieniem, o tem Krasiński był przeświadczony i nad tem już nie rozmyślał. Że śmierć jest czemś — czemś różnem od właściwego życia, musiała

[1]) We śnie Herburta pojawia się już obraz czyśćca (t. j. mąk Polski), ale bez tego znaczenia filozoficznego, jakie zyskał później.

myśl uznać za prawdopodobne. Czem jest — na to Krasiński samodzielnej odpowiedzi nie dał. Znalazł ją w dziele archeologa, przyrodnika i filozofa francuskiego, Bouchera de Perthes[1]).

W niewielkiej ilości egzemplarzy, przeznaczone tylko dla garstki czytelników, ukazało się w ciągu lat 1838—1841 pięciotomowe dzieło, zawierające najzupełniejszą przed Darwinem teoryę ewolucyi istot organicznych, pojętą jednak jako „genezis z ducha" i rozwój duszy, wznoszącej się ku Bogu. „Mówimy tylko do przyszłości" — brzmiało motto. — „Pokolenie obecne powie: to szaleniec. Pokolenie przyszłe powie: może".

Motto zdawało się zapowiadać mistyka; same dzieło „De la création" [2]), chociaż śmiało dotykające najwyższych

---

[1]) Niewymieniony nigdy dotąd przez krytykę polską, jest ten autor źródłem pierwszorzędnej wagi i dla Krasińskiego i zwłaszcza dla Słowackiego. O stosunku Słowackiego do tego pisarza będę mówił obszerniej w rozprawie o filozofii Słowackiego, którą ogłoszę w najbliższej przyszłości.

Jacques Boucher de Crévecoeur de Perthes, jeden z głównych poprzedników Darwina i archeolog wybitny, jest osobistością ze wszechmiar interesującą. Rozpoczął karyerę jako poeta. Potem głównie poświęcił się studyom przyrodniczym i archeologicznym. Ich owocem — obok dzieła najważniejszego, „De la création", o którem mowa w tekście — są liczne prace, z których szczególnie wartościowe są dzieła o wykopaliskach. („Antiquités celtiques et antediluviennes, mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine..." Paris, 1847—64, 3 tomy. — „Antiquités antidiluviennes" 1859, „De la mâchoire du Moulin-Quignon" 1865 i inne). Zajmował się również kwestyami ekonomicznemi i społecznemi; ogłosił słownik psychologiczny („Hommes et choses, alphabet des passions et des sensations", 4 tomy); z licznych podróży czerpał tematy do książek o różnych krajach, m. i. o Rosyi, Litwie i Polsce (1859); wspomnienia historyczne zawarł w ośmiotomowym pamiętniku „Sous dix Rois" (Paryż, 1863—8). Darowany przez niego bogaty zbiór starożytności znajduje się w St. Germain-en-Laye. — Boucher urodził się w Rethel w roku 1788, zmarł w Abbeville r. 1868.

[2]) De la Création. Essai sur l'origine et la progression des êtres. Abbeville. T. I 1838, t. II 1839, t. III 1839, t. IV 1840, t. V 1841.

zagadnień metafizycznych i fantazyą dopełniające konstrukcyę myśli, było dziełem uczonego przyrodnika. Opierając się na pojęciu zarodków (germe), przechodzących z organizmu do organizmu jako podstawa życia, stanowiących nieśmiertelność według teoryi Bonneta — świat cały uczynił dziejami twórczej ewolucyi, dokonanej przez duszę; duszę utożsamiał z Bonnet'owskim zarodkiem, uważał ją za istotę materyalną, choć różną od ciała ziemskiego. Dusza jest wieczna; to, co stworzeniem nazywamy, jest tylko zbudzeniem się duszy. Dusza tworzy sobie formę; wszystko, co stanowi świat organiczny — to formy, kolejno tworzone przez duszę. Przechodząc z jednej formy w drugą, coraz to wyższą sobie kształtuje i przez świat roślinny i zwierzęcy dochodzi wreszcie do formy ludzkiej. O ile zostaje już gotowe t. j. przez inne dusze poprzednio wykształcone formy cielesne, wybiera sobie tę, która odpowiada jej stanowi [1]).

Mimo różnic ogromnych znalazł przecież Krasiński u Bouchera tę ideę, którą głównie przyjął z filozofii niemieckiej — ideę rozwoju, i to w tak wyraźny, konkretny sposób ujętą, jak u nikogo innego [2]). Zdawało mu się — jemu, który zawsze o żywym rozwoju myślał więcej, niż o procesie dyalektycznym — że łatwo pogodzić ewolucyonizm własny i Boucherowski, że można na miejsce duszy, tworzącej ciało, postawić ducha, przejawiającego się ciałem i duszą [3]), a w takim razie łatwiej też będzie przyjąć teoryę

[1]) „Le corps de chaque être est sa propre création, ou la représentation materielle de sa volonté et de son état de raison“ (l. c. t. I, 401).

[2]) Boucher jest wyraźnym wyznawcą transformizmu; Hegel przeciwnie o rozwoju jako o postępowej przemianie form mówił tylko w historyi, transformizmu przyrodniczego nie przyjmował.

[3]) W jednym z listów Krasiński wyjaśnia ten stosunek do poglądu Bouchera de Perthes: „Postęp... musi się zacząć od najniższego szczebla. Tym najniższym jest bezwiedza o sobie samym“. To „duch w letargu“. W człowieku jest duch „wiedny i wolny“, ale podległy śmierci. Od niej

Bouchera, że dusza nie jest substancyalnie różna od ciała, ale różni się raczej funkcyami, że jest organem dla rzeczy niezmysłowych [1]). Zbliżenie się w pojmowaniu całej ewolucyi ułatwiło wyzyskanie dalszych poglądów Bouchera celem wypełnienia luki, jaką w systemie heglowskim stanowił brak należytego wyjaśnienia losów pośmiertnych.

Ponieważ rozwój duszy wymaga coraz wyższych form, przeto — według Bouchera de Perthes — formy muszą być nietrwałe, ulegać rozkładowi; warunkiem postępu dalszego jest śmierć. Śmierć jest zatratą dotychczasowej formy celem umożliwienia przejścia w drugą. Dusza tworzy formę — a więc po śmierci powinna zaraz zająć się stworzeniem nowego ciała; ale między śmiercią a zyskaniem nowej formy może upłynąć czas pewien, właściwy stan pośmiertny. Oddalając się od terenu przyrodniczego, puszcza się Boucher na fale przypuszczeń, jak się ten stan przedstawia.

Dusza — powiada on — ma życie, niezależne od formy; ale pozbawione organów cielesnych, życie to jest nikłe i wątłe. Nie brak życia następuje po śmierci — bo dusza jest nieśmiertelna — ale obniżenie, zwątlenie życia; na czas jakiś życie, pozostające w duszy, odartej z organów, podobne jest do przytłumionego, błędnego, nie trzymanego w karbach

uwolni się w stanie anielskim. „Duch, co wypadł z Boga na początku, bez wiedzy jeszcze własnej, już objawia i wypracowywa swoją duszę i swoje ciało szeregiem następnych przemian, aż ta dusza i to ciało dojdą do stopnia człowieczeństwa". W ludzkości jest walka ciała i duszy. Dopiero w stanie nadludzkim anioł będzie szedł wyżej, „sam z woli swojej przemieniając się w coraz wyższe kształty!" „W takiem rozumieniu pojmuję ten frazes: „L'Être fait lui même sa forme"". (Pisma Z. K., wyd. z r. 1891, t. III, 359—361). „Nie dusza wyrabia sobie ciało..., ale duch wyrabia sobie i duszę swą i ciało swoje" (tamże 364).

[1]) „Ciało jest organem ducha do rzeczy widomych, dotykalnych; dusza takiem samem narzędziem, ale do rzeczy niedotykalnych i niewidzialnych... Duch jest do rzeczy wiecznych" (tamże 364). Podobnie o duszy mówi Boucher, traktując myśli jako organy niezmysłowe (t. II, 267).

przez zmysły życia we śnie lub w omdleniu. Trwa ten stan, dopóki dusza nie pocznie tworzyć nowego ciała [1]). A może ona czas jakiś być niezdolna do wszelkiego czynu, tem bardziej do tworzenia ciała [2]). Mogą nawet zdarzyć się jednostki, skutkiem moralnego upadku tak słabe, że nie zdołają opanować i zjednoczyć żadnej cząstki materyi, nie potrafią sobie wytworzyć nawet najlichszego ciała. Taka dusza bezcielesna, pozbawiona wszelkiego punktu oparcia, staje się igraszką żywiołów, którym nie ma siły się oprzeć; i gdy wreszcie pocznie tworzyć ciało, jeszcze jest długo ich pastwą i wiedzie istnienie bolesne; to jest u Bouchera piekło [3]).

[1]) „La vie qui, après la mort, veille dans l'âme dépouillée des organes matériels, serait à peu près celle qui nous reste dans l'évanouissement et le sommeil, quand, non mue par les sens ou non rectifiée par eux, cette vie est engourdie ou délirante. C'est dans cet état qu'elle demeurerait jusqu'à ce qu'elle pût commencer un nouveau corps" (op. cit. t. V, 146).

[2]) „Le premier besoin de l'âme étant de créer, elle doit y procéder aussitôt après la dissolution de l'enveloppe. Néanmoins si elle se trouve hors de la matière que comporte sa position, elle peut, pendant un temps, être impuissante à l'oeuvre" (t. V, 171).

[3]) „Peut-être même, est-il des individus tellement dégradés, que par suite de l'affaissement moral où ils sont, ils ne peuvent combiner ni unir aucune partie de la matière. Leur intelligence est tombée au-dessus de la faculté de se créer un corps, fût-ce le plus simple ou le plus grossier. Leur âme, momentanément dépouillée du principe des sens, et ne pouvant encore établir d'organes propres à agir sur son entourage, est réduite à sa propre substance ou à la seule faculté intérieure. Privée, dès lors, de toute action durable sur la masse, elle est dans l'impossibilité de s'arrêter sur un point quelconque; sans base, sans refuge, elle est pendant un temps indéfini balottée et repoussée par tous les éléments. Si enfin, elle parvient à s'y attacher, à s'y constituer une forme, si les sens s'organisent, si la sensation se prononce, en proie aux convulsions d'une nature inorganisée, vivant dans ce chaos entre la douleur et la mort, son corps renaissant pour souffrir, perd à chaque instant une existance douloureuse pour la retrouver et la reperdre encore: tel est l'enfer" (t. V, 402—403).

Przechodzenie stanów pośmiertnego zwątlenia życia nie będzie, zdaniem Bouchera, trwało wiecznie. Na wysokim stopniu rozwoju może przemiana formy będzie tylko częściowa, nie wymagająca niszczenia form poprzednich dla osiągnięcia następnych, tak, że śmierć zniknie [1]), chociaż nie zniknie rozwój dalszy, bo ten jest nieskończony [2]).

Krasińskiemu, który utożsamiał życie z harmonią duszy i ciała, przypadł do przekonania pogląd, że bezcielesność jest stanem niepełnym, bezsilnym — ale jak miał to pogodzić z koncepcyami życia pośmiertnego, które jednocześnie wnikały do umysłu jego z innego źródła?

Był to czas, w którym ciągle jeszcze olbrzymie nadzieje wiązano z odkryciami na polu magnetyzmu zwierzęcego i somnambulizmu. Najpoważniejsze umysły oczekiwały od nich otwarcia nowych horyzontów, zjawienie się nowego wypadku wprawiało w poruszenie cały świat naukowy [3]).

---

[1]) „Il n'est pas impossible qu'à un point très-élevé de l'échelle, le changement de forme ne soit que partiel, et que dès lors, jamais la mort du corps ne soit totale et absolue" (t. V, 441).

[2]) „Le plus élevé des pouvoirs célestes, ne représente encore qu'un âge de croissance, qu'un échelon posé pour arriver plus haut, parce que Dieu aussi croît et progresse – (według Bouchera Bóg nie jest doskonały, ale doskonali się i rozwija), — et que si tout être peut le suivre, nul ne peut l'atteindre" (t. V, 502). „Dans le ciel comme sur la terre, pour l'ange comme pour l'homme, il n'y a qu'une perfection relative qui est un échelon pour arriver plus haut" (tamże 535).

[3]) Schelling i Baader przywiązywali do magnetyzmu i somnambulizmu ogromne znaczenie. Pod wpływem Schellinga szereg filozofów przyrody zwrócił się ku magnetyzmowi — obok Schuberta zwłaszcza Windischmann i Kieser, który utworzył w r. 1817 „Archiv für tierischen Magnetismus". (W tym czasie i we Wilnie zaczął wychodzić „Pamiętnik magnetyczny"). We Francyi niebawem zaczął się ruch podobny; ale gdy w Niemczech zajmowano się bardziej teoryą, w Paryżu zwracano się do praktyki bardzo dziwacznych często eksperymentów. Puységur, Deleuze, potem Dupotet (około r. 1830) wiele tu narobili wrzawy (por. Erdan. La France mistique I, 46 nn.). Ze względu na Krasińskiego ważny jest

W magnetyzmie upatrywano obraz stanu przyszłego duszy, wyzwolonej od ciała; tak sądził Fourier, tak twierdził zwłaszcza Schubert [1]). Krasiński podzielał te nadzieje i poglądy — a one właśnie zapowiadały w stanie pośmiertnym władze niezwykłe — jasnowidzenie, widzenie na odległość. Więc czemże jest stan pośmiertny — bezsilnością czy wzmożeniem sił? Krasiński, chwyciwszy się formułki heglowskiej o godzeniu przeciwieństw, chętnie w razie takich pytań — potwierdzał oba. W tym wypadku teorya ducha, ciała i duszy ułatwiała potwierdzenie obu przypuszczeń. Harmonijny rozwój wspólny ciała i duszy, właściwy rozwój ducha, będzie dopiero udziałem przyszłości. Zanim ten stopień osiągnięty zostanie, wyprzedza go rozwój nieharmonijny, jednostronny; nasuwała się z konieczności myśl, że naprzemian to jeden, to drugi kierunek — to ciało, to dusza — przewagę zyskuje na szkodę przeciwnego kierunku. Że w życiu ziemskiem ciało góruje nad duszą, to jasnem się zdawało; antytetyczna droga ewolucyjna wymagałaby więc, by po niem następowało górowanie duszy nad ciałem; gdyby Krasiński był wyznawał jeszcze wiarę we wyższość wartości duszy, w takim razie górowanie duszy byłoby dla niego bezwzględnie wyż-

---

fakt, że w latach 1839—1841 zainteresowanie w Niemczech rośnie ogromnie. Ukazują się w tej sprawie dzieła I. A. Wirtha, H. Wernera, N. Gerbera, a w r. 1840 o drezdeńskiem medyum, Joannie Chrystyanie Höhne, powstaje cała literatura.

[1]) Schubert w swych „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften" określa „magnetyzm zwierzęcy" jako wyłamanie się i wyzwolenie drzemiących we wnętrzu nadziei przyszłych sfer astralnych (str 263—267). „Der Nachtwandler niedern Grades, der uns einen Blick in das Verborgene, Vergangene und Künftige, in das verborgene Innere der Gedanken der Natur und des Menschen gewährt, ist der tierische Magnetismus, die nächtliche Begeisterung" (str. 5—6). W swej „Geschichte der Seele" powiada, że stan magnetyczny przedstawia „vorbildlich" to, „was das jenseitige Leben und den neuen Leib von dem jetzigen unterscheiden wird" (377).

szym stanem — i istotnie długo tak sądził; skoro ideałem uczynił ducha jako syntezę duszy i ciała, musiał i w górowaniu duszy widzieć brak pewien, pewną niedoskonałość — była więc możliwość zgodzenia się na hipotezę Bouchera de Perthes. Z połączenia teoryi boucherowskiej z twierdzeniami wyznawców magnetyzmu (głównie Schuberta) powstał pogląd „Traktatu o Trójcy" na stan pośmiertny, czyśćcowy.

Jako „odwrotnica" życia ziemskiego ma ten stan coś niedopełnionego, połowicznego; jak byt na ziemi, tak tam myśl panuje. „Wszelka tam twórczość, wszelki czyn albo niepodobny, albo nieskończenie trudny" [1]). Sen, jako stan bez czynu [2]), przedewszystkiem sen magnetyczny, stan taki przedstawia i zbliża nas do świata umarłych. Nie będzie w nim siły bytu, ale będzie potęga wielka myśli. Pewne ciało i tam będzie; „ono ciało podzieli niejako losy przeważającej duszy, wielkiej może szybkości, lotności, przenikliwości dostanie, jednak przy tem zawsze uczuje się marnem, niezdolnem do żadnej pracy ni czynu, uczuje, że nie jest pełnią żywą i całą [3]). Mniej więcej wszystko to już się nam przydarza w śnie i jasnowidzeniu magnetycznem... Kto wie, czy się mogą umarli oprzeć rozmaitym siłom natury, owidnokrężniającym ich? Czy elektryczne prądy, czy wichrów rozpasanych wiew nie porywa tu i ówdzie ich kształtów słabiuchnych?" [4]).

---

[1]) Dzieła II, 134 (Wyd. jubil. VII, 42) — por. u Bouchera: „Elle peut (= dusza) ...être impuissante à l'oeuvre" (t. V, 171).

[2]) Dzieła II, 135 (Wyd. jubil. VII, 42 - 43) — u Bouchera: „La vie qui, après la mort, veille dans l'âme... serait à peu près celle qui nous reste dans l'evanouissement et le sommeil" (t. V, 146).

[3]) Zdanie to usiłuje stwierdzić, że niema sprzeczności między teoryą nowych władz, wysnutą z magnetyzmu, i boucherowską teoryą bezsilności.

[4]) Dzieła II, 136 (Wyd. jubil. VII, 44) — por. u Bouchera słowa o duszy po śmierci: „ballottée et repoussée par tous les éléments" (t. V, 402 – 403).

Nie jest to bezsilność trwała. Stan pośmiertny jest przecież według Bouchera przeznaczony na to, by ostatecznie stworzyć nową formę. Krasiński i w tym względzie idzie za francuskim filozofem, wprowadzając niezbyt organicznie do systemu swego teoryę tworzenia sobie ciała przez jednostkę duchową. Ale umarli „dopiero się wtedy urodzą, gdy nabędą siły do urzeczywistnienia tych myśli, do przetworzenia ich we władze i zmysły, które są kształtami żywotnego wcielenia". Ponieważ prawo udzielania w całym wszechświecie panuje, mogą żywi wspomagać w tem umarłych; stąd słuszny zwyczaj katolicki modlenia się za umarłych.

Stan pośmiertny jest więc stanem czasowej bezsilności, niezdolności do bytu pełnego, do czynu (teorya Bouchera, po heglowsku wyrażona jako „przewaga myśli nad bytem"), ale zarazem stanem wysokiego rozwoju myśli i nawet zyskania pewnych władz nowych (teorya magnetyzmu).

Ta dwoista teorya ma w dziejach myśli i twórczości poety znaczenie wielkie nie tylko, jako rozwiązanie zagadki życia pośmiertnego, ale jako nowa podstawa jego poglądów na stan obecny Polski.

Obraz dziwnego stanu pośmiertnego tak pociągał fantazyę poetycką autora „Traktatu", że zlokalizować też pragnął świat umarłych i uczynił to zgodnie z duchem epoki — w myśl romantycznych koncepcyi, które równie rozmiłowane były w duchach, jak w księżycowem świetle, i łączyły chętnie te dwa składniki w akord tajemniczo-nastrojowy, ale także w myśl koncepcyi filozoficznych, wiążących życie przyszłe z transmigracyą na inne ciała niebieskie[1]) i marzenia o mieszkańcach innych światów budujących na podstawie prze-

---

[1]) Jak bardzo szerzyła się taka wiara, jak wydawało się, że nabierze ogólnego znaczenia, tego ciekawem świadectwem jest wyznanie wiary Eugeniusza Pelletana, zatytułowane „Profession de foi du XIX siècle", przyjmujące transmigracyę pośmiertną.

konania co do zgodności natury globów z naturą ich istot żyjących [1]). A że przeciwieństwem ziemskiego życia miało być owo połowiczne życie pośmiertne, więc tem bardziej „coś księżycowego" przypisywał mu Krasiński i skłonny był na księżycu umieścić nikłe postacie zmarłych. Tu już nie myśl władała, lecz poetycka fantazya, której wogóle boucherowska teorya mogła łatwo tematu dostarczać; wiersz jeden, dla Delfiny Potockiej napisany, na pół seryo, na pół we formie igraszki podchwytując myśl o tworzeniu sobie nowego ciała po śmierci, trochę z gestem salonowego kochanka, trochę z tonem czującego głęboko filozofa mówi o kwiatach, co na grobie poety wyrosną [2]), a przez ukochaną zerwane i zwiędłe na jej piersiach, duchowi kochanka posłużą jako materyał do tworzenia nowego ciała.

Nie poetyckiem tylko rojeniem, ale konsekwencyą filozoficznego pojęcia rozwoju jest natomiast idea co do zniknięcia śmierci na wyższych stopniach ewolucyi. Św. Paweł przepowiadał, iż ostatnim nieprzyjacielem zwyciężonym będzie śmierć. „Syn Cieniów" — może nie bez myśli o tem zdaniu apostoła, którego poeta chętnie przytaczał — nadludzkie koleje malował jako łańcuch ciągły, nie przerywany śmiercią. Boucher myśl taką potwierdzał; sądząc, że śmierć dlatego tylko istnieje, ponieważ jest dla rozwoju konieczna, przypuszczał zarazem możliwość takiego rozwoju na szczeblach najwyższych, który nie będzie wymagał pomocy śmierci [3]). To też Krasiński mówi: „Namby śmierci nie było, gdybyśmy

---

[1]) Zajął się tą kwestyą szczególnie Bormann w dziele dziwacznem, pozującem na objawienie nowe, ale nie pozbawionem oryginalności i nawet konsekwencyi logicznej, „Die methaphysische Lehre von dem Zusammenhange des Universums oder die Uranologie". (Berlin 1825).

[2]) Jest to pomysł Keatsa.

[3]) „Il n'est pas impossible qu'à un point très élevé de l'échelle, le changement de forme ne soit que partiel, et que dès lors, jamais la mort du corps ne soit totale et absolue" (t. V, 441).

tego nie potrzebowali" [1]) — i uniesiony fantazyą, marzy, że rozwój bezśmiertny istnieje już gdzieś we wszechświecie: „O, szczęśliwe Duchy innych Ludzkości, które już oblekły szaty żywota wiecznego w wszechświecie!... którym już nie potrzeba kłaść się do kolebek i kłaść się do trumien" [2]).

To właśnie podstawa, na której opiera się określenie pojęcia żywota wiecznego. Żywot wieczny — to rozwój, śmiercią już nie przerywany, wznoszący się coraz wyżej przez świadome samoistne tworzenie sobie kształtów coraz doskonalszych [3]); łączy się w nim heglowski szczyt rozwoju — świadomość pełna, ze szczytem ewolucyjnym Cieszkowskiego — doskonałym czynem twórczym; jest to już nie żywot ciała czy duszy, ale żywot ducha, oba kierunki równomiernie wiążący w syntezę [4]). Tradycyjna wiara w odległym, przeszłym szczycie widziała przedewszystkiem rozwój ciała — to była idea Raju; przyszłość dać miała w Niebie tryumf duszy; żywot wieczny jest i Rajem i Niebem [5]).

---

[1]) Dzieła II, 136 (Wyd. jubil. VII, 45).

[2]) Dzieła II, 136 (Wyd. jubil. VII, 44—45).

[3]) „Będziemy snuć z siebie samych następne dzieje żywota naszego wiecznego i wszystkie zewnętrzne kształty nasze". Światy będą według Krasińskiego „naszemi czynami, szatami Boga, tkanemi przez nas". W tych ostatnich słowach przenosi na wszystkie duchy rolę, którą we „Fauście" przypisuje sobie Duch Ziemi: „Und webe der Gottheit lebendiges Kleid".

[4]) Pojęcie tego najwyższego stanu nieśmiertelności, który jest właściwym stanem ducha, odpowiada znakomicie temu określeniu, jakie dał Mickiewicz przy rozbiorze idei Cieszkowskiego: „Duch" — mówił on 6 czerwca 1843 — „nie jest to „Geist", nie jest to świadomość *), ale osobistość, rozwinięta o jeden stopień wyżej... Ten, co poczuł w sobie ducha i zaczyna już życie duchowe, ma byt przez samego siebie, dla samego siebie i z samego siebie".

[5]) Dzieła II, 150—151 (Wyd. jubil. VII, 63—64).

---

*) W przekładzie Wrotnowskiego użyty jest wyraz „sumienie", który jest tu zupełnie nieodpowiedni.

Zdawaćby się mogło, że właściwie wstęp żywota wiecznego już miałby kres stanowić; bo rozwój ten, którego koleje ludzkość wśród kolebek i trumien przeżywa, to naprzemian przewaga bytu lub myśli — a więc kończyłby się z chwilą zdobycia syntezy, harmonii bytu i myśli. Lecz przeciw zatamowaniu drogi dalszej heglowska dyalektyka przychodzi z pomocą: u Hegla synteza staje się tezą nowej trójcy rozwojowej — wywołuje z konieczności dyalektycznej nową antytezę, która z nią tworzy nową, wyższą syntezę, mającą znowu stać się tezą dalszej tryady. Przeniesienie takiego ruchu dyalektycznego w żywot wieczny było tem łatwiejsze, że Krasiński, usuwając substancyalną różnicę ciała i duszy, a tylko widząc w nich przejawy odmienne tej samej duchowej substancyi, zupełnie zastąpił ten dualizm stosunkiem bytu do myśli; otóż synteza myśli z bytem jest realizacyą myśli, czyli — przemianą myśli w byt; myśl więc na stanowisku ducha staje się bytem — ale i doświadczenie życia i dyalektyka zgodnie twierdzić musiały, że to bynajmniej nie koniec: ledwie zrealizowała się myśl jedna t. j. osiągnęła syntezę, rodzi się nowa i domaga realizacyi — a więc ledwie myśl bytem się stała, już poczyna się nowe rozdwojenie — i droga zmierza ku nowej syntezie. Tak konstruuje się nieskończona linia ewolucyjna.

Z pewnością religijnej wiary i filozoficznego przeświadczenia, z polotem poetyckiego przeczucia i jasnością przemyślenia wytycza Krasiński śmiało, ale i rozważnie, linię tę, poprzez zwycięstwo nad śmiercią, poprzez zanik złego, jako pierwiastka bez mocy twórczej, bez zarodu wieczności — wiodącą ku Bogu.

Novalisowskie zdanie „Bóg chce Bogów“ brzmi nadal — ale znaczenie jego zmieniło się od czasu napisania końcowego ustępu „Syna Cieniów“. Krasiński cofnął się ze zbyt skrajnego stanowiska „Trzech myśli“; religijna myśl protestowała przeciw istotnemu przebóstwieniu człowieka; nawet

Boucher podkreślał wieczną nierówność, dzielącą dusze od Boga [1]); zmieniona chrystologia w „Traktacie“ pociągnąć musiała za sobą odmienne pojęcie ostatecznych szczebli rozwoju — niema już tożsamości duchów ludzkich z Drugą Osobą Trójcy, duchy nie stają się Chrystusami — one tylko idą w ślad za Chrystusem, wielkim wodzem ewolucyjnego łańcucha, ciągle wyżej wstępującym i ciągnącym za sobą wszystkie duchy i światy [2]).

„Żaden Duch... Bogiem nie będzie... — może tylko stać się jednym z Bogów“. Co więcej — im doskonalszy jest, im pełniejszą ma świadomość, tem bardziej rozumieć musi swą dalekość od Boga.

Stanowisko „Syna Cieniów“, teorya identyczności, ustąpiła miejsca pojęciu, które i idei Boga przywracało jej czystość i samoistność i ułatwiało wieczne zachowanie osobistości bardziej, niż dawna koncepcya. Wieczna odległość od Boga wykluczała rozpłynięcie się w Bogu. Ale nie wykluczała wiecznego zbliżania, jako treści właściwej rozwoju. Wszechświatowe prawo udzielania wskazywało drogę zbliżania się, bo kazało przypuszczać, że coraz więcej boskiego pierwiastka duchy napełni, coraz bardziej będą one „bogami“. Prawo udzielania jest jednak prawem wzajemności — cóż więc przez duchy Bogu udzielonem będzie? Słowa Pisma św. o zatracie i odzyskaniu duszy dawały odpowiedź, z której skorzystał Krasiński tak samo, jak skorzystali z niej inni filozofowie, chcący hegelianizm lub schellingianizm pogodzić

---

[1]) U Bouchera ciągły odstęp tem łatwiej dał się uwydatnić, że w systemie jego i Bóg ustawicznie rozwija się, tak że dusze coraz doskonalsze mają wobec siebie coraz doskonalszego Boga: „Dieu aussi croît et progresse et si tout être peut le suivre, nul ne peut l'atteindre“ (t. V, 502)

[2]) Taką samą rolę przypisywał Chrystusowi jako wodzowi metempsychozy Słowacki.

z religią i usunąć panteistyczne konsekwencye[1]; duchy poświęcają Bogu swą wolę, swą osobistość — ale na to tylko, by ją spotężnioną, wzmożoną odzyskać.

Tak się spełnia przepowiednia węża: „Eritis sicut Deus“ — tak się kształtuje i olbrzymieje świat duchów, ideał romantyzmu i filozofii niemieckiej — tak się rozwija świat o wartości nieskończenie rosnącej — świat, przez to właśnie i Bogu samemu cenny, a więc — wart stworzenia.

Na jeden z najtrudniejszych problemów, na pytanie, dlaczego Bóg, Sam Sobie wystarczający, przecież mimo to świat stworzył, znalazła się tu odpowiedź: godny był świat tego, by go stworzył Bóg — przeto nie mógł się Bóg obejść bez świata „w Swej wolności“ — mogąc świat stworzyć lub go nie stworzyć, „obrał to, co najwyborniej zgadzało się z Nim samym, z Wszechmyślą Jego o Sobie samym“ [2]).

Wytyczony jest rozwój ducha ludzkiego — raczej rzecby należało: rozwój ludzkości. Mimo unieśmiertelnienia osobistości jednostkowej, panowała w umyśle Krasińskiego i Cieszkowskiego heglowska koncepcya, dotycząca rozwoju ducha ogólnego, nie indywidualnego — a skoro czyn w systemie Cieszkowskiego, przejaw istotny ducha, pojęty był przedewszystkiem jako czyn społeczny, więc też postęp ku duchowości postępem społecznym być dlań musiał, postępem ogółu.

Zresztą prawo udzielania nie mogło ograniczać się do stosunku między Bogiem a duchami; ono musiało być pojęte jako prawo solidarności duchów. A w takim razie żywot wieczny zdobędzie duch nie jako jednostka, lecz jako członek

---

[1]) Zwłaszcza Steffens zaznaczał, że osobistość musi się Bogu poświęcić, „ganz hingeben, das ganze Dasein, Handeln und Denken versenken in Ihn — um Alles wieder zu empfangen, gereinigt und für die Ewigkeit bestimmt“. („Wie ich wieder Lutheraner wurde“ 110—111 i 136, „Anthropologie“ t. I, 368).

[2]) Dzieła II, 150 (Wyd. jubil. VII, 62).

zbiorowej całości. Nie będzie zbawiony każdy z osobna — zbawiona będzie ludzkość, i z nią i w niej jej uczestnicy.

Jak samo prawo udzielania, tak też jego konsekwencya w teoryi żywota wiecznego źródło ma w piśmiennictwie francuskiem — w tem piśmiennictwie, z którego zaczerpnął Krasiński głównie pojęcie ludzkości i jej rozwoju.

Głoszony przez Ballanche'a i de Maistre'a dogmat solidarności stał się powszechną własnością myślicieli francuskich i na ideach nieśmiertelności wyciskał piętno; o zbiorowem zbawieniu ludzkości mówił Buchez; mistyk-socyalista Leroux twierdził, że jako całość dąży ludzkość ku Bogu; jego zdanie — będące prawdopodobnie źródłem poglądu Krasińskiego — niedługo później z wiarą w jednostkową nieśmiertelność złączył Foureil, twórca fuzyonizmu: „Wszyscyśmy solidarni" — mówił on — „i każdy zbawiony być może o tyle tylko, o ile wszyscy będą zbawieni" [1]).

Zanim duchy rozpoczną zaziemską, nadludzką ewolucyę, zanim „żywota wiecznego" dostąpią, wprzód osiągnąć trzeba solidarnym trudem zbiorowym najwyższy stopień ziemski. Wiedza i czyn składają się na rozwój — przeto w kierunku intelektualnym i etycznym dokonać się musi postęp ostateczny; ludzkość ma zdobyć całkowite poznanie natury, odkryć „wszystek związek i zgodność wszystką między prawem, wyrzeczonem przez Chrystusa, a naturą, czyli bytem istotnym Wszechrzeczy" — i ma umoralnić, „uchrystusować" „wszystkie stosunki między ludźmi, dotychczas niechrystusowe" [2]). Wtedy dokonane będzie przejście przez Chrystusa, będące warunkiem zbawienia i dla ogółu i jednostki; wtedy nadejdzie „dzień Ducha św.", nastanie Królestwo Boże na

---

[1]) „Explication de Dieu et de l'homme" 1845.

[2]) Dzieła II, 138 (Wyd. jubil. VII, 47). — Jako komentarz tego ustępu służyć może trzeci tom dzieła „Ojcze nasz", poświęcony prośbie „Przyjdź Królestwo Twoje".

ziemi, marzenie romantyków niemieckich, marzenie Wrońskiego i Towiańskiego, o które zdaniem Cieszkowskiego modlą się ludzie codzień słowami: „Przyjdź Królestwo Twoje". A po dniu onym przyjdzie dzień następny — „żywota wiecznego".

Stąd definicya ludzkości — jedna z najpiękniejszych: Ludzkość jest „wspólną pracą wszystkich ludzkich, pojedynczych Duchów, ciągnącą się przez wieki planetarnej historyi, by wzajemnym wyrobem samych siebie dostąpić mogli szczebla onego w czasie, z którego wzlecą w swój żywot wieczny" [1]).

Na tak wspaniałej kosmopolitycznej podstawie oparta została idea narodowości.

Wiek, który o ludzkości mówić począł pierwszy szeroko i głośno, wiek ośmnasty — i wiek dziewiętnasty, wiek narodowości, w najdostojniejszej formie swych ideałów zespoliły się na drogach myśli romantycznej polskiej, na drogach Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego. Kosmopolityzm i patryotyzm, humanitaryzm i nacyonalizm w syntezę weszły, jako czynniki nawzajem od siebie zależne — jako wzór i zarazem jako oskarżenie dla tych, co ekskluzywność tylko chcą widzieć w tych pojęciach.

Krasiński — jak Mickiewicz i Słowacki — naród znał tylko, jako część i organ ludzkości, ludzkość tylko jako zespół narodów. Jak złączyć nierozerwalnie oba pojęcia, wskazał mu Hegel.

Ludzkość określił Krasiński jako pracę wspólną o wspólnym celu. Z koniecznego podziału pracy wypływa idea narodowości. Narodowości to okręgi pomniejsze pracy [2]), to

---

[1]) Dzieła II, 154 (Wyd. jubil. VII, 69).

[2]) Myśl, że narodowości dzielą między siebie pracę, wiodącą do osiągnięcia celu wspólnego ludzkości, wypowiedział też filozof francuski Buchez. Czy Krasiński znał teoryę Bucheza, stwierdzić trudno.

szkoły duchów, kształcące je w pewnym kierunku [1]). Naród jest „wspólną pracą na wyrobienie jednej z idei, jednego z organów ludzkości" [2]).

Z filozofią Fichtego i Hegla wiązało się takie pojęcie narodu. Fichte pierwszy istotę narodu upatrywał w ideale pewnym, w pewnym światopoglądzie, który naród reprezentuje.

Po nim Hegel uznał ideę, którą naród ma „wypracować", za istotę narodowości — w ten sposób „duchowi narodowemu" dał określoną, odrębną wartość w dziejach ogólnego rozwoju świadomości i czyniąc go momentem koniecznym w ewolucyi, filozoficznie utwierdził pojęcie posłannictwa narodowego [3]).

Na tle trójcy Cieszkowskiego: bytu — myśli — czynu — wyłania się z heglowskiego pojęcia narodu schemat pełnej narodowej historyi. Naród jest zbiorem duchów, pracującym dla pewnej idei — ale uświadomienie sobie tej idei jest już stopniem wysokim, do którego wiedzie droga długa. Zbiór duchów, przeznaczonych dla wspólnej pracy, istnieje przedtem, jest stworzony przez warunki naturalne i koleje historyczne bez istotnej woli własnej — jest dziełem łaski Bożej; stosuje tu Krasiński swą trójcę łaski, mądrości i miłości. Na

---

[1]) Por. słowa Mickiewicza: „Duch ludzki musi pierwej przejść przez narodowość, nim przyjdzie do powszechności". (Wykład z dnia 28 czerwca 1842).

[2]) Dzieła II, 156. (Wyd. jubil. VII, 71).

[3]) Hegel doskonale sformułował swój pogląd, nazywając historyę świata „die Dialektik der besonderen Völkergeister". (Encyklopädie § 548). Każdy naród „hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewusstseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen" (ibid. § 548). O rozwoju dziejowym mówi: „Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein, und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur eine Stufe auszufüllen und nur ein Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt" (ibid. § 549).

tem dziele łaski opiera się *byt* narodu. Po wiekach zdobywa on świadomość swej idei — i wtedy dopiero staje się właściwie z ludu narodem — narodem bowiem jest zbiór duchów, co pojął swój cel; ta świadomość jest *myślą, duszą* narodu. Pojąwszy cel, wypełnia go — ale nim to uczyni, często różnych, fałszywych dróg próbuje; często przebywa epokę walk, zaburzeń, nim się zdobędzie na zgodny z ideą *czyn*.

A schemat życia narodu jest schematem życia ludzkości.

Na najistotniejszy teren myśli przyjaciela wstąpił tu Krasiński, całkowicie przyjmując jego koncepcye. Na szlakach myśli, przebytych pod kolejnem przewodnictwem historyków i filozofów francuskich i niemieckich doszedłszy do przekonania, że historyozofia najwyższą jest wiedzą, za historyozofię doskonałą uznał system Cieszkowskiego, stworzony jako dopełnienie systemu Hegla.

Jeśli dzieło Hegla imponuje jako budowa jednolita, na jednej myśli oparta, jeden schemat mająca za kształtującą zasadę, przeprowadzona z konsekwencyą zdumiewającą — to stwierdzić trzeba, że Cieszkowski gmach mistrza ostatecznie wykończył. Dziś, gdy wprawdzie poszczególne idee Hegla okazały swą żywotność i moc zapładniającą, gdy po okresie zapomnienia coraz bardziej zwycięża uznanie jego wielkości, ale mimo to konstrukcya, całość systemu jest tylko zabytkiem wspaniałym w filozoficznem muzeum — dziś i koncepcya historyozoficzna Cieszkowskiego może wydawać się jedynie pomysłem ciekawym, niepospolitym, ale trudno należycie ocenić wartość, jaka jej przysługuje na tle epoki, zdać sobie sprawę z tego, że chociaż Cieszkowski pod wielu względami przełamywał granice myśli heglowskiej, główne zarysy jego historyozofii stanowiły istotnie konieczne i świetnie wykonane dokończenie budowy.

Filozofia Hegla wynikła z postulatu jedności, chciała stworzyć pogląd jednolity i całkowity na świat; od dawnych

prób podobnych, przedewszystkiem od najpełniej wykonanej, od spinozyzmu, tem się odróżniała, że nie poprzestawała na sprowadzeniu świata do stałej, wiecznej, niewzruszonej całości, ale płynność, zmienność, czasowość włączała jako czynnik istotny — konstruowała całość rozwojową. Dla takiego poglądu było zadaniem niesłychanie ważnem, by należycie uwzględnił tę grupę zjawisk, w której pojęcie rozwoju dało się uwidocznić najwyraźniej — dzieje powszechne. To zaś uczynił Cieszkowski w „Prolegomenach“ [1].

Niewątpliwie nikt filozoficznego ujęcia historyi nie przeprowadził w takiej mierze, jak Hegel w swoich wykładach nadawał się do tego znakomicie jego system ewolucyjny i panlogiczny, badanie historyi rozpoczynający od założenia (które sformułował już Fichte), że jest ona rozwojem rozumnym [2]) t. zn. ciągłym postępem ku celowi wartościowemu za pomocą środków należycie dobranych; za cel uważał wolność ducha i jego dojście do pełnej świadomości

[1]) Zasługę Cieszkowskiego w stosunku do hegelianizmu i uprawnienie jego stanowiska uznaje też Simmel w dziele „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“ (Lipsk 1892): „Wenn sich allgemeine Begriffe und Überzeugungen gebildet haben, deren Durchführung an sich interessant ist, wenn sittliche oder ästhetische Werte ihre Bewährung in allen möglichen Gebieten, wenn religiöse Vorstellungen die Klarstellung ihres Verhältnisses zu jeglichem Geschehen verlangen — dann wird auch die kompakte Masse der vorliegenden Geschichte mit Recht darauf angesehen, welche positiven oder negativen Beziehungen sie zu diesen an sich selbst wertvollen Vorstellungen habe. So war es z. B. durchaus konsequent, wenn Hegel von einem seiner posthumen Schüler ein Vorwurf daraus gemacht wurde, dass er in seiner Geschichtsphilosophie von der trichotomischen Gliederung abweicht, die er doch sonst als Weltgesetz anerkannt habe“ (str. 104).

[2]) „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“. (Werke IX, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin 1837, str. 12).

samego siebie[1]), za środki stopniowe osiąganie coraz to wyższych rezultatów przez poszczególne narody i epoki.

Z równie wielką wiedzą jak bystrością wydobył Hegel rysy ogólne dziejów, znakomicie oświetlając i warunki geograficzne i cechy rasowe i instytucye i wypadki; ale jego koncepcya nie wskazywała, jaki ma być dalszy rozwój — raczej zdawała się utrudniać znalezienie dalszego kierunku, bo jeśli chodziło o świadomość samego siebie, to tę zyskał duch w systemie heglowskim, jako wyjaśniającym istotę i ewolucyę ducha absolutnego — przeto z heglowskiego punktu widzenia można było uważać rozwój za skończony, a pozostawało chyba rozszerzenie i upowszechnienie hegelianizmu jako dalsze zadanie dziejowe; nadto, chociaż były u Hegla zarodki troistego podziału dziejów (szczególnie pogląd na rozwój wolności, jako wolności jednego, wielu i wszystkich, który jednak nie dawał właściwie tezy, antytezy i syntezy), nie wprowadził on swej trójki rozwojowej do filozofii historyi, lecz dał podział na cztery epoki: oryentalną, grecką, rzymską, germańską.

Jeśli hegelianizm miał stać się wszechstronnym, jednolitym, całkowitym światopoglądem, musiał przedewszystkiem objąć całość dziejów, powtóre wyjaśnić tę całość na zasadzie trójcy rozwojowej.

Hegel nie objął całości — bo nie jest całością dotychczasowa historya; całości dziejów dotąd niema, bo dzieje trwają — jeśli filozofia ma całość zawrzeć, to musi sięgnąć w przyszłość.

Poznawalność przyszłości była problemem podstawowym dla Cieszkowskiego; od jego rozwiązania zależało, czy plan dopełnienia systemu jest możliwy.

---

[1]) Właściwym podmiotem rozwoju jest duch absolutny, ale w przedstawieniu historyi raczej występuje rozwój skończonego ducha w kierunku absolutu (por. P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, Lipsk 1890, str. 17—18).

Może w obecnej epoce, niechętnej spekulacyom, problem taki spotka się z uśmiechem. Ale, skoro tak panuje idea ewolucyi, warto przypomnieć, że każdy wyznawca ewolucyi tem samem uznaje przyszłość za poznawalną; bo prawo ewolucyi ma być prawem ogólnem, powszechnem, a więc i dla przyszłości ważnem; ewolucyonizm przyjąć musi, że dalszy rozwój będzie udoskonalaniem się, że braki obecne zostaną stopniowo usunięte, że zarodki dojdą kiedyś do rozkwitu; jak to się stanie, tego pojęcie ewolucyi nie wskazuje, ale ogólny kierunek wyznacza.

Nie o co innego zaś chodziło Cieszkowskiemu; nie myślał on o poznawalności wypadków przyszłych; twierdził tylko, że ogólna istota przyszłości da się przewidzieć [1]). Uprawniało do tego szerzące się coraz bardziej pojęcie wszechświata i historyi jako organizmu; w organizmie wszystko jest zależne nawzajem; kto część jego zna, resztę dokonstruować potrafi.

Schellingowskie prawo polarności, heglowski schemat tezy, antytezy i syntezy — dawały bliższe wskazówki; z nich wynikało, że jeśli w przeszłości panował jakiś pierwiastek, przyszłość przewagi użyczy przeciwnemu, jeśli zaś w prze-

---

[1]) „Wenn es in der Möglichkeit der Vernunft liegt, das Wesen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit zu erfassen, warum sollte das Wesen der Zukunft aus dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben? Wir legen hier hauptsächlich den Akzent auf das Wesen, weil nur dieses und gerade in diesem Fall der Gegenstand der Philosophie sein kann: denn das notwendige Wesen kann sich in einer unendlichen Menge von seienden Zufälligkeiten offenbaren, welche immer willkürlich bleiben müssen und daher in ihren Einzelnheiten nicht vorauszusehen sind... Auf dieser Unterscheidung beruht also die Kluft zwischen dem spekulativen Erkennen der Zukunft und jenen einzelnen Voraussagungen, die zwar ein Enträtseln der Zukunft (praesagium), aber keineswegs ein Vorwissen (praescientia) derselben sein können". (Prolegomena, str. 10—12).

szłości kolejno wystąpiły dwa pierwiastki przeciwne, przyszłość da ich syntezę [1]).

Świat starożytny, wzięty jako całość, okazywał przewagę materyalnego pierwiastka — chrześcijaństwo przeciwstawiło mu przewagę pierwiastka idealnego. Ten znany kontrast dwu światów stał się punktem wyjścia dla polskiego heglisty: starożytność to epoka bytu, chrześcijańska epoka to epoka myśli — przyszłość musi byt i myśl pogodzić jako epoka ducha i jego przejawu, t. j. czynu. Odpowiadał taki podział doskonale platońskiej trójcy ideałów; starożytność, epoka bytu, doszła do najwyższego stopnia doskonałości materyi, do piękna — druga epoka na terenie myśli doszła do prawdy, której najpełniejszem ujęciem hegelianizm — trzecia czynem osiągnie dobro; odpowiadał też podział heglowskim stopniom rozwoju ducha objektywnego, t. j. życia społecznego: prawu, moralności, etyczności [2]); starożytność wykształciła prawo, chrześcijaństwo moralność — w trzeciej epoce dopiero nastąpi umoralnienie stosunków społecznych i państwowych, t. j. prawdziwa etyczność.

Ogólne oczekiwanie bliskiego nadejścia epoki nowej mógł Cieszkowski uzasadnić filozoficznie dzięki poglądowi na znaczenie hegelianizmu jako absolutnego szczytu filozofii, poglądowi, który dzielił z całą szkołą heglowską. Druga epoka, epoka myśli, doszła do kresu — prawda, przez chrystyanizm przyniesiona, została we filozofii Hegla doprowadzona do pełnego poznania [3]); duch ludzkości zdobył świadomość siebie samego. Stoimy u progu trzeciej epoki.

Im bardziej wierzył w szczytowy charakter hegelianizmu, tem jaśniej widział Cieszkowski, że jeśli dzieje mają wieść

[1]) Tamże str. 22—23.

[2]) Wyraz „etyczność“ lepiej oddaje niemieckie „Sittlichkeit“, niż dosłowną tłómaczenie przez „obyczajowość“.

[3]) Prolegomena, str. 141; por. także str. 1 i 101. —

tylko do rozwoju myśli, jeśli filozofia ma być najwyższym przejawem ducha absolutnego, to dla heglisty rozwój byłby już skończony; jego dalsze wyznaczenie możliwe jedynie w takim razie, jeśli istnieje forma wyższa, jeśli myśl ma panowanie odstąpić nowemu pierwiastkowi.

Fichte poddał mu wielkie słowo przyszłości — czyn. Fichte stał mu się przewodnikiem tam, gdzie nie wystarczało już przewodnictwo Hegla [1]). Jako filozof woli i czynu wstępował Cieszkowski w ślady tego, który z czynu prajaźni wywiódłszy świat, uznał wolę za pierwiastek zasadniczy świata duchowego, czyn za pierwiastek zasadniczy świata zmysłowego. Jako filozof przyszłości konstruował ją w myśl idei Fichtego.

Wprawdzie już Herder wzrok w przyszłość kierował, już Condorcet bronił uprawnienia filozofii do badania przyszłości [2]), ale dopiero Fichte jasno wyraził zasadę, w myśl

---

[1]) Nie tylko dla filozofii Cieszkowskiego, ale wogóle dla całej romantycznej filozofii polskiej Fichte ma znaczenie wielkie — jeśli nie jako źródło, to w każdym razie jako najważniejszy poprzednik. Stosunkiem jego do romantyzmu polskiego zajął się już przed kilku laty prof. Emil Petzold, niestety jednak dotąd nie ogłosił wyniku swych badań. Wiąże Fichtego z ideologią polskich wieszczów i filozofów kierunek praktyczny i narodowy. Zdanie Mickiewicza, że ojczyzna jest ideą, jest sformułowaniem teoryi Fichtego; on to właśnie naród utożsamił z ideą pewną, z pewnym sposobem myślenia — i zgodnie z tem mówił o niemieckiej filozofii narodowej i o Niemcach nie jako o szczepie, ale jako o typie duchowym. („Alle, die .... selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben.... alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg. Deutsche". [Reden an die deutsche Nation, mowa siódma]).

[2]) „Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connait les lois, si lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir, avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de

której filozofia przyszłości stawała się konieczną częścią filozoficznego ujmowania dziejów. Zdaniem jego filozof musi *a priori* dojść do pojęcia epoki, jeśli ją ma istotnie filozoficznie określić — i to dojść nie do pojęcia jednej epoki, ale wszystkich możliwych epok historyi, a tem samem całego planu świata [1]). To też sam Fichte wyznaczył pięć epok historyi, uznając czas obecny za trzecią.

Ale nie tylko poznawalność przyszłości wskazał on Cieszkowskiemu; dał także jej program jako epoki czynu.

Jego podział historyi na pięć epok miał za podstawę odróżnienie dwu epok głównych, dwu przeciwnych stanów ludzkości: stanu dotychczasowego, w którym ludzkość rozwijała się jakby przypadkowo, instynktownie, bez kierującej woli

son histoire? Puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé sur des objets du même ordre sont les seules règles de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la confiance, de l'exactitude des observations". (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain). Ta myśl słynnego teoretyka postępu podziałała pobudzająco na późniejszych myślicieli francuskich; poznawalność przyszłego kierunku dziejów stanowiła jedno z naczelnych zagadnień w ideach Saint-Simona, a Buchez, który, z saint-simonizmu wyszedłszy, usiłował stworzyć systematyczną filozofię dziejów, opartą na idei postępu, twierdził wprost, że filozofia dziejów jest to nauka, której celem jest przewidywanie przyszłości.

[1]) O filozoficznem ujęciu epoki tak mówi Fichte: „Der Philosoph... würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in die Erfahrung eintritt, als die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters darlegen.. Hat der Philosoph die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten, so ist klar, dass er zu seinem Geschäfte durchaus keiner Erfahrung bedürfe und dass er... die gesammte Zeit und alle möglichen Epochen derselben a priori müsse beschreiben können". (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. str. 4—5).

własnej — i stanu przyszłego, w którym nastąpi wolny i świadomy rozwój, w którym ludzkość, celowo i świadomie urządzając stosunki swoje zgodnie z zasadami rozumu, wzniesie się do prawdziwej wolności i do prawdziwego własnego czynu [1]).

W ten sposób Fichte w swą teoryę dziejów wprowadzał ważne dla całej jego filozofii rozróżnienie dwojakiego czynu — jednego, który jest w części tylko własnością człowieka, jest w istocie swej czemś przypadkowem — jest tylko wypadkiem,

---

[1]) Bisher wurde die Menschheit, was sie eben wurde und werden konnte; mit diesem Werden durch das Ohngefähr ist es vorbei; denn da, wo sie am allerweitesten sich entwickelt hat, ist sie zu nichts worden. Soll sie nicht bleiben in diesem Nichts, so muss sie von nun an zu allem, was sie noch weiter werden soll, sich selbst machen... wodurch ein zweiter Hauptabschnitt der freien und besonnenen Entwicklung des Menschengeschlechts an die Stelle des ersten Abschnitts einer nicht freien Entwicklung treten würde". (Reden an die deutsche Nation, mowa trzecia).

„Das Erdenleben des Menschengeschlechts zerfällt in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmässige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt". (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, str. 11).

„Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte... Diese Freiheit soll in dem Gesammt-Bewusstsein der Gattung erscheinen, und eintreten, als ihre eigene Freiheit, als wahre, wirkliche Tat" (tamże str. 10).

Przy tej sposobności warto uwagę zwrócić na fakt jeden, który przyczynić się może do wyjaśnienia związku, jaki istnieje u myślicieli polskich między ideą epoki nowej a ideą zmartwychwstania Polski. Fichte, wzywając Niemców w chwili najstraszniejszego upadku do pracy nad stworzeniem epoki nowej, nad wychowaniem całego społeczeństwa w tej myśli, zaznaczał, że jest to dla narodu upadłego jedyny sposób podźwignięcia się: „Sollte eine gesunkene Nation sich retten können, so müsste dies durch ein ganz neues, bisher noch niemals gebrauchtes Mittel, vermittelst der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge geschehen". (Reden an die deutsche Nation, mowa pierwsza).

„Tat-Sache" — i drugiego, który jest istotnym czynem człowieka, przez niego całkowicie i świadomie ukształtowanym, „Tat-Handlung"; rozróżnienie to Schelling uważał za jedną z głównych zasług Fichtego [1]).

Ta właśnie myśl Fichtego dawała Cieszkowskiemu drogowskaz jasny dla określenia, czem będzie czyn jąko najwyższy przejaw ducha, czyn epoki przyszłej, różny od czynów dotychczasowych. Czyny przyszłe będą według Cieszkowskiego istotnie aktami ludzkości, „Tat-Handlungen", gdy dotąd były tylko fakty, „Tat-Sachen".

Hegel w swej filozofii dziejów zwracał uwagę na to, że z czynów ludzkich często coś innego wynika, niż ich twórcy zamierzali, że rozum świata wyzyskuje czyny ludzkie dla swoich celów, że w ten sposób osobistości historyczne są narzędziami. Co Hegel za regułę podał, to Cieszkowski (zgodnie z Fichtem) uznał za cechę przejściową epok, które jeszcze nie doszły do pełni ducha, których świadomość była niedojrzała i szła dopiero z trudem w ślad faktów, tak że czyny płynąć nie mogły z jasnego, świadomego dążenia do celów, nie były całkowitą własnością działających; teraz, gdy świadomość doszła do pełnego rozwoju, pełną świadomością będą kierowane czyny, będą nie wyzyskiwane przez wolę Bożą wbrew zamiarom ludzkim, ale przez wolę ludzką dostosowywane do woli Bożej; osobistości historyczne będą nie narzędziami ślepemi (Werkzeuge), ale świadomymi twórcami swej wolności (Werkmeister); z miłością, świadomością i wolnością wypełniać się będzie wola Boga. W myśli już mając swe dzieło najobszerniejsze, dodawał autor, iż wtedy stanie się wola Boża tak na ziemi, jako i w niebie [2]); a czyn uważając za przejaw najwyższy — czyn społeczny, polegający na tworzeniu doskonałego życia socyalnego — głosił filozofię

---

[1]) Philosophie und Religion. Werke VI, 42.
[2]) Prolegomena str. 15-21.

praktyczną, stosowaną, zrzekającą się stanowiska szczytowego, jakie zdobył Hegel, by służyć celom jeszcze wyższym; jak według estetyki Hegla sztuka, osiągnąwszy klasyczną doskonałość, przestała wystarczać ludzkości, gdyż myśl wyrosła ponad jej poziom — tak według Cieszkowskiego filozofia, do klasyczności doprowadzona przez Hegla, pierwszeństwo odstąpić musi przerastającej ją pełni życia, wyrażającej się czynem [1]).

Kierował się Cieszkowski nie tylko ku stanowisku ponadheglowskiemu, ale ku ponad-filozoficznemu; słusznie jednak przypisywał sobie wypełnienie luki systemu przez to, że włączył doń całość historyi i że dał jej podział troisty, „trichotomiczny" [2]).

Pierwszym nie był w tem usiłowaniu, by nadać historyi architektonikę trichotomiczną; na trzy epoki dzielił historyę świata Schelling w swym „Systemie transcendentalnego idealizmu", pierwszą nazywając epoką przeznaczenia, drugą epoką

---

[1]) Tamże str. 101. Uwzględnione zostały w tem streszczeniu tylko poglądy ważne dla Krasińskiego. Co do całych „Prolegomenów" — por. rozprawę dra Michała Sobeskiego (Bibl. Warsz. 1909, IV) i monografię dra A. Żółtowskiego.

[2]) Warto wspomnieć, jak organ heglistów, „Hallische Jahrbücher", ocenił wystąpienie Cieszkowskiego. Frauenstädt tak o „Prolegomenach" pisał 11 marca 1839: „Zwei Punkte sind es vornehmlich, durch welche dieses Werk, das sich durch Frische und Lebendigkeit der Forschung auszeichnet, einen wesentlichen Fortschritt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte gebracht hat... Einmal die Forderung, dass eine philosophische Betrachtung der Geschichte auch die Zukunft in ihren Kreis hineinziehe, und sodann... das Geltendmachen der trichotomischen Gliederung in Thesis, Antithesis und Synthesis". Zarzucał jednak, że ta trychotomia jest „eine nur gemachte, subjektive und darum unwahre". Sam proponował następujące trzy epoki: jedność państwa i kościoła w starożytności, ich rozdwojenie, ich przyszłe pogodzenie. Ta koncepcya stosunku państwa i kościoła wchodziła zresztą i w system Cieszkowskiego.

natury, trzecią — przyszłą — epoką Opatrzności [1]); heglowską trójcę wprowadził do historyozofii pierwszy Chrystyan Kapp, określając Wschód jako byt, starożytność jako istotę, nowożytność jako pojęcie — według kategoryi logiki Hegla [2]). Jeszcze bardziej Cousin stał się poprzednikiem Cieszkowskiego, bo i przyszłość uwzględniał i wprowadzał heglowską trichotomię: po pierwszej epoce, będącej epoką nieskończoności, i drugiej, dającej przewagę skończoności, ma nastąpić w przyszłej, trzeciej epoce pogodzenie skończoności i nieskończoności.

Ale związek istotny z kimś innym raczej łączył Cieszkowskiego — z polskim filozofem, który pod niejednym względem wskazał kierunek polskiej filozofii romantycznej i pierwszy użył nazwy mesyanizmu. Hoene-Wroński (w związku z ideami Fichtego i Schellinga) ze szczególnym naciskiem ideę postępu nieokreślonego zmienił w koncepcyę zamkniętego, celowego rozwoju ludzkości, wyznaczonego wszechświatowem „prawem twórczości", dążącego do Królestwa Bożego na ziemi i do zdobycia nieśmiertelności. Rozwój ten ujmował w trzy epoki. Pierwsza — to epoka celów względnych; ludzkość kolejno w niej dąży do zdobycia dobrobytu cielesnego (cel zmysłowy okresu państw oryentalnych), do zapewnienia bezpieczeństwa dla tego dobrobytu czyli sprawiedliwości (cel moralny okresu klasycznego, Grecyi i Rzymu), do zabezpieczenia dążeń religijnych przez ustalenie moralności publicznej (cel religijny chrześcijaństwa we wiekach średnich) i wreszcie do poznania (cel duchowy okresu, zaczynającego się reformacyą). W drugiej epoce ludzkość dochodzi do poczucia, że potrzebne jej są cele bezwzględne — ale

---

[1]) „System transcendentalnego idealizmu" wyszedł w r. 1806; w kilka lat przedtem Schelling w „Przeglądzie literatury filozoficznej" dowodził, że filozofia historyi jest niemożliwa. (Werke I, 473).

[2]) „Das konkrete Allgemeine der Weltgeschichte". (Erlangen 1826).

jeszcze nie jest dojrzała do ich zrozumienia; przeto jednostronne najwyższe cele względne uważa za absolutne; jedna jej część cel uczucia, dobro, uznaje za absolutny i dążenie do niego opiera na objawieniu boskiem; druga zmierza do celu rozumu, do prawdy, i oprzeć się chce na samem doświadczeniu; wysnuwając z dążeń konsekwencye praktyczne, pierwsza staje się „illiberalną", druga „liberalną"; walka tych dwu partyi stanowi wielką „antynomię społeczną" epoki drugiej, zaczętej rewolucyą francuską — epoki „celów przejściowych". Trzecia — przyszła epoka ma to przeciwieństwo usunąć w dążeniu do absolutnego dobra i absolutnej prawdy, w zespoleniu religii (podstawy partyi illiberalnej) i filozofii (podstawy partyi liberalnej); ta epoka „celów absolutnych" w pierwszym okresie zdobędzie prawdę absolutną t. j. poznanie identyczności bytu i wiedzy, w drugim dobro absolutne t. j. moralność bezwzględną, która powiedzie do nieśmiertelności.

Ażeby trzecią epokę sprowadzić, potrzebne jest zrozumienie prawa, kierującego dziejami ludzkości, zrozumienie jej celów absolutnych, poznanie, że cel religii — dobro — i cel filozofii — prawda — mają być razem osiągnięte. To zrozumienie dać ma mesyanizm Wrońskiego; swą filozofę uważa on tedy za warunek dalszego rozwoju. Ma ona nie tylko poznawać, ale tworzyć rzeczywistość — ma przejść w sferę działania. Przyjęcie i urzeczywistnienie tej filozofii uważa jej twórca za posłannictwo Słowiańszczyzny pod wodzą Rosyi. Słowiańszczyzna ma dwie dotychczasowe asocyacye ludzkie, państwo i Kościół, zespolić w przyszłej „Unii absolutnej"; nad przygotowaniem takiej przyszłości mają już dziś pracować ludzie, przejęci ideami mesyanizmu i złączeni w związek, który — jako mający zwalczać obecną „antynomię społeczną" — nazywa Hoene-Wroński „unią antynomijną".

O ile Cieszkowski, zależny przedewszystkiem od Fichtego i Hegla, czerpał też z idei Wrońskiego — które znać mógł przedewszystkiem z „Prodrome du messianisme“ [1]) — trudno stwierdzić stanowczo; to jasne, że Wroński w swej historyozofii nie tylko uprzedził jego myśl o trzech epokach — chociaż je pojmował odmiennie i wprowadzał nadto siedm okresów — ale wstąpił też na drogę filozofii czynu, mającej stworzyć trzecią epokę. A kto wie, czy i na Krasińskiego nie oddziałał bezpośrednio, bo zdobycie żywota wiecznego, które Krasiński za kres rozwoju uważa, zgadza się z kresem rozwojowym w koncepcyi Hoene-Wrońskiego.

Lecz wpływ ten, o ile istniał [2]), był czemś ubocznem. Krasiński przyjął idee historyozoficzne Cieszkowskiego, uzupełniające w sposób godny potężną konstrukcyę heglowską. Dawały mu one wyjście ze skłębionego, mrocznego chaosu dręczących stosunków współczesnych na świetlane, bezmierne przestrzenie rozjaśnionej przyszłości. Hegel ogólnikowo tylko swą ideą rozwoju, dążącego do coraz pełniejszych syntez ku optymizmowi kierował myśl, w przyszłość zwróconą; Cieszkowski dawał oczekiwaniom treść określoną i — jak sądził autor „Traktatu“ — bezwzględnie pewną. To też w listach z entuzyazmem pisał o „Prolegomenach“ i treść ich główną wcielił do „Traktatu o Trójcy“, czyniąc z niej podstawę dla wywodów o posłannictwie Polski.

Ozwał się u twórcy „Irydiona“ pociąg dawny do kreślenia rozległych historycznych obrazów; Tacyt romantyzmu polskiego przebiegał dzieje świata ze światłem Hegla i Cie-

---

[1]) wydanego w r. 1831.

[2]) Wzmianka o Hoene-Wrońskim znajduje się w listach dopiero w r. 1846, gdy wypadki galicyjskie nasuwają myśl o „la bande infernale“ Wrońskiego. (Listy do Małachowskiego 71, 17 marca 1846). Hoene-Wroński mianowicie wszystkie nieszczęścia ludzkości przypisywał tajemniczym piekielnym „bandom“ mistycznym, o których dokładnie mówi w „Metapolitique messianique“ z r. 1839.

szkowskiego; czynił to pobieżnie, bardziej o idee dbając, niż o plastykę rysów; nie o przeszłość mu bowiem chodziło, lecz o podwaliny przyszłości.

Pomny idei Hegla o postępie wolności, którą Danielewicz też sobie przyswoił, jako byt bez wolności w jeden, materyalnością ciężki obraz zwarł świat starożytny, rzymskiem imperyum ukoronowany, dwa w nim zarody wyższego stanu widząc: łaską Bożą stworzony obraz narodowości w narodzie hebrejskim, zasługą ludzką zdobyty stopień wysoki w myśli greckiej.

Cieszkowski w „Prolegomenach" zaznaczył, że chrześcijaństwo nie tylko antytezę, myśl, światowi bytu przeciwstawiło, lecz było też jako religia syntezą; Krasiński z tegoż punktu widzenia przedstawia dzieje religii; w dwu przeciwnych formach dojrzała ona w starożytności, w mitologii i monoteizmie żydowskim. „U jednych każden objaw życia bożego z osobna wzięty, stawał się Bóstwem sam. — U drugich oderwany od świata Byt jakiś wieczny, wszechmocny, wszechgroźny, bez związku ze stworzeniem, stanowił przedziwność bożej istoty" [1]). Chrystyanizm pogodził przeciwieństwa, jednego, duchowego Boga wiążąc ze życiem; Chrystus przyszedł osobistość Bożą „połączyć ze światem i świat z nią związać prawem miłości i życia" [1]).

Drugi wielki obraz się roztacza — nastaje epoka myśli i walka myśli z bytem; cesarz i papież, państwo i Kościół uwidoczniają walczące przeciwieństwa; wśród rozstroju rosnącego idzie świat od Bytu ku Duchowi.

Zbliżająca się epoka trzecia niesie Królestwo Boże. Organy, mające je budować, zostały już wskazane — to narodowości; więc od ich pełnego rozwoju zależy przyszłość świata; one muszą bezwzględne zwycięstwo odnieść nad

---

[1]) Dzieła II, 162. (Wyd. jubil. VII, 78—79).

nienaturalną, duchowi przeciwną zasadą państw nienarodowych [1]).

Narody, jako stopnie ostateczne w pochodzie ku Królestwu Bożemu, nabrać muszą najwyższej wartości i świętości; a jako wartość najwyższa, muszą mieć najwyższą ziemską trwałość. Nieśmiertelność i świętość narodu — oto hasło przyszłości, oto idea, mająca w życie wejść. Ale — jak w chrystologii twierdził Göschel i Schaller — idea zrealizować się musi w jednostce, by pełnię swą uzyskać. Dopiero wtedy zabłyśnie jako prawda powszechna nieśmiertelność i świętość narodu, gdy całkowicie urzeczywistni się w jednym narodzie.

„Jako przed wiekami Duch pojedynczy ludzki dopiero za ukazaniem się Chrystusowej postaci na ziemi dowiedział się o sobie samym z losów Jej żywota... tak i teraz, by uzyskać pełnią wiedzy o sobie, Duchy zbiorowe potrzebowały pierwowzoru, któryby, sam będąc Duchem zbiorowym, zniósł widocznie, dotykalnie, rzeczywiście wszystek ciąg losów, mogących dotknąć jakąbądź ziemską narodowość i temi dziejami swemi właśnie objawił prawdę niepodobieństwa jego zgonu. Takowa zaś prawda, pierwszy raz wstępująca w świat, oczywiście, że tylko przez śmierć i odrodzenie udowodnioną być może" [2]).

Jak w części pierwszej „Traktatu" Mesyasz-jednostka, Chrystus, tak w drugiej, historyozoficznej, osią wywodów jest Mesyasz-naród — Polska.

Filozofia ducha przechodzi we filozofię Polski.

Twórca, który kształtował się samoistnie, w odrębności od emigracyi, zjednoczył się z emigracyą w jej idei najwyższej — w mesyanizmie narodowym. Ten, co przed

---

[1]) Fichte również nacisk kładł na wyższość narodu nad państwem. (Reden an die deutsche Nation, mowa ósma).

[2]) Dzieła II, 169. (Wyd. jubil. VII, 88—89).

laty z rozpaczą i pogardą mówił o własnym narodzie, poprzez szlaki filozofii doszedł do padnięcia na twarz przed narodem-Chrystusem.

Gdy nieszczęścia groziły odebraniem wiary w siebie, zniszczeniem poczucia własnej wartości — ratował się naród wyolbrzymieniem tej wartości w myśli własnej. Mesyanizm narodowy stanowił duchowy środek ochronny przeciw upadkowi moralnemu; przyjęcie go przez Polaków z europejskiej sfery idei było zjawiskiem naturalnem, niemal koniecznem [1].

O ile w mesyanizmie tkwi przekonanie społeczeństwa o swej wyższości nad innemi społeczeństwami, można go uważać za jeden z najpierwotniejszych faktów psychiki zbiorowej, stale występujący w społeczeństwach pierwotnych; leży to bowiem w naturze człowieka, że skłonny jest do pogardy względem tych, którzy się od niego różnią zbyt silnie, że skutkiem tego tylko ludziom, mającym jego język, jego zwyczaje, jego religię, jego sposób myślenia, przyznaje pełną cechę człowieczeństwa, a innych jako niższych lekceważy. Lecz mesyanizm rodzi się dopiero wtedy, gdy naród przypisuje sobie posłannictwo wyjątkowe w stosunku do innych narodów i to posłannictwo charakteru wyższego, religijnego stąd związek między ideą mesyaniczną a posiadaniem religii, przeciwstawiającej się wszystkim innym religiom; na tej podstawie wyrósł mesyanizm narodowy Żydów, Persów starożytnych, średniowiecznych Arabów; i w polskim też mesyanizmie posiadanie prawdy nowej, którą Polska ma nieść światu, jest czynnikiem pierwszorzędnym.

---

[1]) Wykazanie europejskości mesyanizmu jest jednym z najważniejszych rezultatów książki prof. Pawlikowskiego o „Mistyce Słowackiego" (str. 512 nn.). Na konieczność jego powstania i jego tło europejskie zwrócił również uwagę prof. Kallenbach w wykładach o Krasińskim. Pierwsze objawy mesyanizmu wśród emigracyi przedstawił trafnie St. Pigoń. (O Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego. Kraków 1911, str. 17—22 i 72—75).

Przyznawanie narodowi swemu wyjątkowej roli i wartości może opierać się na istotnej potędze, na przemożnem stanowisku narodu; ale może też pojawić się właśnie w okresie niepowodzeń, nieszczęść, upadku, ucisku, jako przeciwwaga, jako reakcya ducha narodowego, który wyższym się czuje nad los wrogi i najdumniejszym się staje wśród klęsk niezasłużonych.

To też w chwili, gdy Niemcy były w upadku najgorszym, gdy napoleońska potęga ciążyła najstraszliwiej, Fichte w mowach płomiennych głosił posłannictwo narodu niemieckiego, jako najwyżej stojącego pod względem duchowym, pod względem etyki i poznania, i mającego rządy wolności i rozumu rozszerzyć w świecie. Gdy we Francyi skończyła się tragicznie świetność dni napoleońskich, wykwitła idea o zbawczej roli Francyi wśród ludzkości, o chrystusowości Francyi. Mistyk Ganneau pisał w broszurze o Waterloo: „Był człowiek imieniem Jezus, który powstał i rzekł: „Wszyscy ludzie są braćmi", i ludy go ukrzyżowały. Istnieje naród, który się nazywa Francyą, co powstał i rzekł: „Wszystkie ludy są braćmi", i ludy go ukrzyżowały" [1]). A Michelet, historyk-poeta, w narodzie francuskim widział zbawcę społeczeństw.

Przez Oleszkiewicza może poddana Mickiewiczowi [2]), kiełkująca też w umyśle Brodzińskiego, idea mesyaniczna stała się własnością ogólną dzięki „Księgom narodu i pielgrzymstwa" i „Widzeniu ks. Piotra"; towianizm dalej ją rozwijał.

Krasiński, zgodnie z naturą swego umysłu, przyjąwszy tę ideę, doprowadził ją do najdalszych konsekwencyi. Nie wystarczało mu zestawianie Polski z Chrystusem i opieranie

---

[1]) Por. Erdan, La France mystique; str. 620–621.
[2]) St. Pigoń: O Księgach Narodu i Pielgrzymstwa. Kraków 1911, str. 36–37.

nadziei zmartwychwstania na zmartwychwstaniu Zbawiciela. Myśl o Chrystusowości narodu chciał wznieść na poziom rzeczywistości zupełnej. Zdanie „Polska jest Chrystusem narodów" miało być nie przenośnią, nie poetyckiem wyrażeniem, ale filozoficzną prawdą.

Jak Chrystus pierwowzorem drogi jednostek, wcieleniem zasady ich życia i objawicielem prawdy życia jednostkowego — tak Polska pierwowzorem drogi narodów, wcieleniem zasady narodowości, objawicielką prawdy życia zbiorowego.

Wzorowane na metodzie prawicy heglowskiej argumenty chrystologii miały posłużyć po raz wtóry. Bóstwo Chrystusa udowodnił Krasiński przez wykazanie, że odpowiada On całkowicie i najdoskonalej idei Drugiej Osoby Boskiej. Mesyaszowy charakter Polski udowodniony będzie, jeśli da się logicznie wydedukować idea narodu-Mesyasza i jeśli okaże się, że Polska całkowicie tę ideę realizuje.

Na śliskiej drodze filozoficznej konstrukcyi tego, co mogło być tylko przeczuciem, z postulatów serca czerpiącem soki, wiarą, przeciwstawioną wrogiej rzeczywistości — metoda heglistów była busolą, świetnie ułatwiającą ruch myśli i dającą mu pozór konieczności logicznej.

Przeto stwierdziwszy, że nadchodzący wiek narodowości wymaga narodu-Mesyasza, narodu-pierwowzoru, pyta Krasiński, jakie musiałyby być cechy takiego narodu [1]). A mając przed oczyma obraz gotowy, odpowiada z łatwością: Musi ten naród przebyć męczeństwo, bo przez męczeńską śmierć tylko daje się dowód nieśmiertelności; musi mieć poprzednio byt, t. j. przeszłość znakomitą, a w tym bycie dawnym okazywać cechy przyszłości, uzdolniające go do roli pierwo-

---

[1]) Ówczesna metoda filozoficzna, dedukcyjna, wiodła koniecznie niemal do usiłowań, by wykazać, że Polska ma te cechy, które musi posiadać naród, przeznaczony do zbawczej misyi. Na podobną drogę wstępuje też uczeń Hoene-Wrońskiego Bukaty w swych wywodach o Polsce.

wzoru, dawać zapowiedź przyszłych etycznych stosunków — w polityce ewangelii się trzymać, uniami się łączyć z innymi ludy, celów świętych bronić, miłować religię i wolność, geograficznie uwidoczniać jedność z ludzkością przez brak granic ścisłych; ponieważ jednak umrzeć ma, nie może być doskonałym: „Wadom i usterkom, które zgon na byt jego, na ciało jego spuściły, nie ma się co tak bardzo dziwić, zrozumieć je i pojąć potrzeba". Aby śmierć przyszła w chwili najstosowniejszej i zawierała zaród zmartwychwstania, przyjść musi wtedy, gdy myśl, świadomość narodu, budzić się zacznie. „W takim razie, dusza, rodząca się, gdy ciało umiera, zastąpi je i dzieje jej odtąd będą dziejami narodu". Nastąpi stan bezcielesny, czyśćcowy, którego pojęcie stworzył sobie Krasiński z boucherowskiej idei nikłego ciała i tworzenia nowego organizmu i z opartej na magnetyzmie teoryi wzrostu władz duszy. W czyśćcowym stanie dusza narodu we wiedzę wzrośnie, zyska „nowe rozświetlenie religijne", „pojęcie Chrystusa we wszelkiej prawdzie i zrozumienie wszystkich stosunków, wiążących Ludzkość całą z Bogiem" i dzięki temu wypracuje organizm nowy, doskonały. Tym narodem o przeszłości prawdziwie chrześcijańskiej, zgonie męczeńskim w chwili rozbudzenia myśli, stanie bezcielesnym, wiodącym do poznania i do stworzenia nowego życia — jest oczywiście Polska.

„Stanowisko Polski wśród ludów słowiańskich" — to treść trzeciej części.

By rolę Polski jeszcze jaśniej wysnuć z historycznych przesłanek, kreśli Krasiński obraz Europy nowożytnej; dwa w niej plemiona rej wodziły — praktyczne, polityczne romańskie i idealne, filozoficzne germańskie; panującemu wtedy poglądowi odpowiadała ta charakterystyka, dziwnie omijająca ,akt, że i Anglia do germańskich narodów liczyć się mogła, a tej sam poeta ducha praktycznego przyznawał. Na uboczu zostało trzecie plemię, słowiańskie; w niem religijność i twór-

cząść społeczną upatruje Krasiński — i dlatego jemu przyznaje przewodnictwo przyszłe. Myśl nie była nowa; zarodek jej zawierały „Idee“ Herdera [1]); gdy szerzyła się koncepcya posłannictwa narodów, nasunąć się musiało przypuszczenie, że szczep, który jeszcze nie odegrał roli odpowiedniej, jest szczepem przyszłości. Hoene-Wroński, który wywiesił sztandar mesyanizmu i drogi chciał torować epoce Ducha św., epoce Parakleta [2]), z upadku zachodu wnosił, że do roli przyszłej powołana jest Słowiańszczyzna z Rosyą na czele, że ona ma stworzyć ideał wszechludzkiego społeczeństwa [3]); mrzonki słowianofilskie szły torem pomysłu Wrońskiego; Krasiński, choć odtrącał sympatye rosyjskie Wrońskiego i zaliczał je do arsenału „bandy piekielnej“, dzielił jego nadzieje co do przyszłości słowiańskiej, jak dzielił je i rozwijał Mickiewicz

---

[1]) Co do początków polskiego słowianofilstwa zob. Tretiak: Bohdan Zaleski 1802 - 1831, Kraków 1911, str. 101 - 106 i E. Woroniecki: Słowianofilstwo Królestwa Kongresowego (Świat Słowiański, 1910). — Pogląd Krasińskiego zbliżony jest do zdania Mickiewicza, rozwiniętego w wykładzie z d. 17 maja 1842.

[2]) Wroński swą „filozofię absolutną“ nazywał mesyanizmem jako filozofię, spełniającą zapowiedzi Mesyasza i przygotowującą epo ę nowego Mesyasza. U ycie tej nazwy przez Mickiewicza i Towiańskiego bardzo go irytowało; twierdził, że mu tę nazwę „skradziono i zastosowano do marzeń szalonych“ (Messianisme ou réforme absolue du savoir humain, Paris 1847, t. I, str. 49), piętnował wykładaną w Collège de France naukę jako „niereligijną i rewolucyjną“. (Conférences européennes pour populariser l'actuelle réforme absolue du savoir humain, Metz 1851, str. 3).

[3]) Wroński tak określał posłannictwo trzech narodów, które za główne poczytywał: „Le destin absolu de la France consiste dans l'accomplissement de l'association juridique des hommes, c'est à dire, dans l'accomplissement de l'État, le destin absolu de l'Allemagne consiste dans l'accomplissement de l'Église, le destin absolu de la Russie consiste dans l'accomplissement de leur Union-Absolue“. (Méssianisme ou réforme absolue I, str. 22—23).

jak dzielił je również Cieszkowski [1]); ponieważ ani polityka ani filozofia nie jest prawdziwie twórcza, lecz jedynie religia, więc Słowianie będą najbardziej twórczymi: „Szczep słowiański na pierwszą urzeczywistnioną Religijność wygląda i rozwój jej pełny z siebie zapowiadać się zdaje".

Rozważanie przejścia do epoki nowej i dziejów Polski doprowadziło do wyniku, że Polska jest Mesyaszem narodów; rozglądnięcie się w stosunkach Europy nowożytnej dało rezultat, iż przewodniczyć ma trzeciej epoce Słowiańszczyzna. Te dwa twierdzenia należało zespolić, stosunek Polski do Słowiańszczyzny wyjaśnić i — co z tem się wiązało nierozerwalnie — filozoficznie oznaczywszy rolę Polski wśród ludzkości, filozoficznie ująć jej stosunek do wysuwającej się pozornie na czoło Słowiańszczyzny — Rosyi [2]).

Jak poprzednio Krasiński metodą dedukcyjną z idei narodu-Mesyasza starał się *a priori* określić cechy Polski, tak teraz wydedukować usiłuje przeciwieństwo Polski i Rosyi jako historyczną konieczność i w ten sposób walkę Polski przeciw Rosyi wznieść na poziom religijny i filozoficzny.

Jeśli Słowiańszczyzna jest „urzeczywistnioną religijnością", musi w dziejach swych wcielać treść istotną wszelkich

---

[1]) Cieszkowski pogląd swój na rolę Słowiańszczyzny wyraził w „Słowach wieszczych Polaka" (1848) i w tomie I „Ojcze nasz" (str. 242); co do sądu o Polsce, jest on niewątpliwie echem Krasińskiego: „Naród, który na domiar nieprawości, a na odkupienie politycznych grzechów świata poniósł śmierć męczeńską – wstąpił do piekieł niewoli — i przemógł ich wrota. — A zmartwychwstając w chwale Ducha objawia, że spełniły się czasy" (216). „Naród, który... umarł dla zbawienia spogańszczonego znów świata — a który zmartwychpowstaje — aby w niebo wstąpić — sam na świat przynosi Słowo Przebaczenia — i darowanie uraz między narodami opowiada" (str. 267).

[2]) Ustęp ostatni dzieła, dotyczący przeciwieństwa Polski i Rosyi, ogłoszony został po raz pierwszy w wydaniu jubileuszowem (t. VII, str. 116–131).

religijnych mitów — walkę dobrego i złego, walkę Ormuzda i Arymana.

Arymanem dziejowym jest Rosya — Ormuzdem Polska. Twórca „Irydiona" i namiętnych słów „Do Moskali" potępienie Rosyi w sferę pojęć przeniósł z konsekwencyą skrajną i mocnym, szerokim liniom swej charakterystyki dał wypukłość i jaskrawość największą.

Zło jest cofaniem się — dobro postępem. Stąd dzieje Rosyi, przepsutej bizantyńskim i mongolskim pierwiastkiem, przedstawiają ciągłe obniżanie się, ciągłą zatratę wolności, ciągłe oddalanie się od ideału chrześcijańskiego, któremu nawet pojęcie Trójcy rosyjskiej przeczy: bo gdy w katolickim dogmacie Duch św. z Ojca i Syna pochodzi, jest Ich syntezą i łącznikiem, w rosyjskiej wierze tylko z Ojca bierze początek, tak że Jehowa tylko jest źródłem wszechrzeczy — symbolem rządu samowładnego, pierwowzorem bezwzględnego despotyzmu. Obrazowi upadku moralnego Rosyi przeciwstawiona Polska. Rozwijając myśl Mickiewicza o Polsce, jako prototypie przyszłości [1]), twierdzi Krasiński, że już w dawnych dziejach swych zawiera ona ideał przyszły —

[1]) Mówiąc o unii z Litwą i o wolności polskiej, dodał Mickiewicz w „Księgach Narodu": „A nie było nigdy przedtem tego połączenia narodów. Ale potem będzie.... A takiej wolności nie było nigdy przedtem. Ale potem będzie". Wogóle „Księgi Narodu" dają charakterystykę Polski, zbliżoną do ustępu „Traktatu": „Naród polski czcił Boga... Jego królowie i ludzie rycerscy nigdy nie napastowali żadnego narodu wiernego, ale bronili chrześcijaństwo od pogan i barbarzyńców, niosących niewolę... Nigdy zaś króle i mężowie rycerscy nie zabierali ziem sąsiednich gwałtem, ale przyjmowali narody do braterstwa, wiążąc je z sobą dobrodziejstwem Wiary i Wolności".

St. Pigoń wykazał, że ta apoteoza dziejów polskich pojawia się po raz pierwszy w odezwach komitetu lelewelowskiego, zwłaszcza w „Adresie tułaczów polskich do Izby Niższej W. Brytanii" i że Mickiewicz przyjął idee Lelewela. (O Księgach Narodu i Pielgrzymstwa, Kraków 1911, str. 17–19 i 72).

zespolenie rzeczypospolitej i królestwa, demokracyi i arystokracyi, klasycyzmu pogańskiego i ducha chrześcijańskiego, w swych bohaterach — w Zamojskim, Żółkiewskim, Sobieskim — jednoczy typ rzymski i chrześcijański. „Od kolebki na coraz się szersze rozlewała przestwory — coraz więcej piła światła, coraz świetniejszej, chrześcijańskiej dobijała się chwały, coraz więcej sprawiedliwości i dobra rozsiewała naokoło siebie. — Postęp jej był widomym i nadzwyczajnym“ [1]). I postępu tego nie przerywa bynajmniej śmierć pozorna: „Mimo upadek potęgi bytowej... znać stopniowy wzrost tych władz, postanowień i czynów, które duchowego żywota świętą rzeczywistość stanowią... W miarę ubytku ziemskich narzędzi wola niebieska się wzmaga i świat swój wydać z siebie wielki, piękny, sprawiedliwy pragnie!“ [2]).

Traktat o Polsce-Mesyaszu i Rosyi-szatanie jest niedokończony. Ale uzupełnić go łatwo; ostateczny rezultat myśli wyraźnie się zarysowuje i jest przytem sformułowany w „Liście do Montalemberta“, w którym Krasiński streścił później historyozofię dzieła „O stanowisku Polski“.

Polski zadaniem — wyrwać Słowiańszczyznę ze śmiertelnego wpływu rosyjsko-azyatyckiego pierwiastka. Przez to uczyni ona Słowian zdolnymi do spełnienia wielkiej dziejowej roli.

Jako pierwowzór Polska jest Chrystusem narodów. Jako przeciwniczka zwycięska Rosyi powiedzie Słowiańszczyznę, a z nią ludzkość całą, ku Królestwu Bożemu, po którem nastąpi przeanielenie ludzkości — żywot wieczny, dopełnienie losów ducha.

Taka jest korona systemu Krasińskiego — słowo ostatnie filozofii, do której doszedł. -

---

[1]) Wyd. jubil. VII, str. 129.
[2]) Tamże, str. 119.

W prawdach jej widział poznanie, do którego dążyła dotychczas ludzkość. W tem zgadzał się ze sposobem myślenia Hegla, który filozofię ostatnią w czasie za wynik syntetyczny epok poprzednich uważał. A chcąc urzeczywistnić pomysł, o którym w r. 1839 pisał Jaroszyńskiemu — wydobycie prawdy ze wszystkich „baśni rodu ludzkiego“ — począł starać się o związanie swych idei z dawniejszymi systemami i przeczuciami. Nęciło go stwierdzenie ciągłości w dziejach idei ludzkich. Masońskie teorye o związku obecnego wolnomularstwa ze wszystkiemi dawnemi towarzystwami tajnemi wskazały tym myślom kierunek. Zajął się Templaryuszami, Różokrzyżowcami i wolnomularzami, pisał Delfinie o ich związku z rewolucyą 1789 r. i z hegelianizmem [1]). Stwierdzał u wszystkich niepełność, niedostateczność: „Ni Masonerya, ni Alchemia [2]), ni Templaryusze, ni Rewolucya francuska, ni Fichte, ni Hegel nawet nie zdołali wyniść na chrześcijaństwo“ [3]). Ale i Kościołowi go nie przyznawał. „Chrześcijańska, żywa, boska Idea“ — pisał — „rozpadła się od wieków na dwie ostateczne jednostronności“. Jedna z tych jednostronności stawia dogmat wyżej niźli Ducha — to jezuityzm; druga tylko Ducha uznaje, a dogmat lekceważy — to masonerya, liberalizm, protestantyzm, filozofia [4]). To zestawienie wraz z zapowiedzią przyszłego Kościoła ogólnego, którą również ten list zawiera, znajdzie się później w ustach Prezesa z „Niedokończonego poematu“: „Spójrz na Kościół Piotrowy“ — mówi Prezes w pierwotnej redakcyi — „po drugiej stronie spójrz na córkę protestantyzmu, na ostatnią wszystkich kacerstw wnuczkę, na Germańską myśl — na nie rozdzieliło się Chrześcijaństwo — i rozpadłe potęgi doszły

[1]) List z 5 lutego 1842, ogłoszony przez A. Krasińskiego wraz z „Traktatem o Trójcy“ (Bibl. Warsz. 1903, II, str. 9—10).

[2]) Rożokrzyżowcy zajmowali się alchemią.

[3]) w liście przytoczonym.

[4]) w liście przytoczonym.

do najwyższej między sobą sprzeczni! — Tam kształt i obrządek sam, bez natchnienia już — tu mądrość, a bez krwi i żył, Wiedza, co wie o wszystkiem, ale ani o żywym Bogu ani o losach nieśmiertelnych człowieka nic nie wie! Gdzież dalej odbiegać od siebie będą? — gdzież i jak walczyć, kiedy jednego początku i jednego końca są? Alboż to nie dwa nurty u stóp tychże samych, u Chrystusowych, wytrysłe? Wrzekomo tylko każden w stronę przeciwną popłynął, lecz płyną oba ku jednemu morzu, a gdy ono je połączy, nie będą już jedną kroplą jak u źródła — będą jednym Oceanem!“ [1]).

Śledzenie stopniowego poznawania prawdy, dobywanie jej z „baśni rodu ludzkiego“ kazało poecie zająć się również owym potężnym prądem mistycznym dawnego chrześcijaństwa, który wówczas właśnie i w systemy filozofów i w marzenia poetów wnikał i stawał się przedmiotem badań gruntownych — gnostycyzmem [2]).

Pociągać go mogło dążenie gnostyków, by posiąść wyższą, pełną, religijną prawdę, by dzieje świata ująć w całość, by zespolić idee Wschodu i Hellady z chrześcijaństwem w wszechświatową religię. Przez to piętno syntetyczne bliscy byli jego metodzie filozoficznej, a chociaż ich fantastyczne poematy kosmogoniczne nie odpowiadały jego logicznym postulatom, widział w nich przecież wyraz tego pragnienia religii wyższej, które za cechę trzeciej epoki uważał. To też budzące się zainteresowanie dla gnostycyzmu, któremu i Cie-

---

[1]) Dzieła III, 579—580. (Por. też str. 570—571).

[2]) Elementy gnostyczne tkwiły w neoschellingianizmie, w ideach Göschla, Weissego i innych. Badaczem gnostycyzmu był wówczas przedewszystkiem F. Ch. Baur (Die christliche Gnosis, Tübingen, 1835), obok niego Neander (Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme) i Hilgenfeld (Urchristentum). We Francyi Matter napisał dwutomową „Histoire critique du gnosticisme“ (Paris, 1828).

szkowski nie był obcy [1]), łączyć musiał ze zbliżaniem się epoki trzeciej — i przypuszczał, że może dalszy rozwój religii wróci do niektórych pomysłów gnostycznych. „Był to zamęt“ — pisał o gnozie — „skąd światło Chrystusa wybłysło — a później ortodoksya wiele z tego zamętu odrzuciła, jako mądra organizatorka na swój czas i chwilę. — Może przyjść chwila, w której odrzucone znów przysposobi sobie za swoje własne — bo stanowisko się odmieniło“ [2]).

Idee o walce światła i ciemności — o tęsknocie i powrotnem dążeniu świata duchowego do Boga — odpowiadający trójcy ciała, duszy i ducha podział ludzi na cielesnych, psychicznych i pneumatycznych — marzenie o ostatecznem zwycięstwie pneumatyków nad śmiercią — nastrój podniosły Bardesanesa i Walentyna — oto były pierwiastki, łączące Krasińskiego węzłem pokrewieństwa z gnozą, którem to imieniem obejmował zarówno właściwy gnostycyzm chrześcijański, jak też poprzedzające go systemy (Zoroastra, Filona) i Kabbałę żydowską.

W tym samym mniej więcej czasie, w którym zajmował się Templaryuszami, Różokrzyżowcami, masoneryą — czynił również wypiski z dzieła czy też dzieł o gnostykach, streszczał myśli Filona, Zend-Awesty, Kabbały, gnostyków Saturnina, Bardesanesa, Marcyona, Basilidesa, Walentyna; [3]) zaznaczał przytem związek gnozy z Platonem i z Esseńczykami.

---

[1]) W chrystologii Cieszkowskiego widoczne są wpływy gnostycyzmu. Cieszkowski mówi, że dopiero w chwili chrztu stał się Jezus Chrystusem, zespolił się z Duchem Bożym — jest to echo teoryi gnostyka Walentyna.

[2]) „Gnosis“ (Wyd. jubil. VII, 135).

[3]) Artykuł „Gnosis“, umieszczony w tomie VII wydania jubileuszowego, z datą 1842, nie jest utworem, ale ma charakter wypisków; być może, że Krasiński zebrał tu wiadomości z kilku dzieł; niektóre ustępy zbliżone są bardzo do dzieła Mattera. Ważne byłoby pytanie, czy teorye gnostyczne nie oddziałały juz na „Traktat o Trójcy“. Pewne punkty styczne są niewątpliwie, ale zdają się pochodzić z filozofii współczesnej, nie

Widocznie wylonił się wtedy pomysł, by przedstawić postęp idei w dziejach ludzkości; widocznie też początkowo gnostykom wyznaczał w nich miejsce ważne, którego im potem odmówił we wizyach historycznych „Niedokończonego Poematu". Platon i Esseńczycy wysunęli się tu na plan pierwszy — z wypisków o gnozie weszły w skład poematu tylko idee Zoroastrowej Zend-Awesty o świetle przedwiecznem i walce Arymana z Ormuzdem [1]).

W tym okresie najintensywniejszej myśli twórczej zrodziły się motywy, z których się ukształtować miały dwie

---

ze znajomości gnostyków. O braku wpływów gnostycznych świadczy zwłaszcza chrystologia poety; i to również jest charakterystyczne, że w „Traktacie" śladu niema teoryi o pośredniem tworzeniu świata, o oddzielaniu Boga od stwórcy (demiurga), o przedświatowej hierarchii duchów — które to teorye są znamienne dla gnostycyzmu. Wobec tego uprawnione jest przypuszczenie, że dokładniejsze zajęcie się gnostycyzmem miało znaczenie tylko dla historycznego przedstawienia systemu, nie dla jego wewnętrznej struktury. Nasuwaćby się mogła jeszcze jedna myśl: ponieważ w samym traktacie o Bogu walka dobrego i złego, światła i ciemności nie jest uwydatniona tak silnie, jak w traktacie o Polsce i Rosyi — może więc już na czas kończ nia „Traktatu" przypada bliższe zainteresowanie się systemem Zend-Awesty.

[1]) Chór Chaldejczyków w „Niedokończonym Poemacie" powtarza wyrażenia, znajdujące się w „Gnosis" (Wyd. jubil. VII, 137):

Gnosis:

W perskiej Zend-Awesta Bóg zowie się Zeruane akerene, czasem bez granic, pierwszym wyziewem Boga, światło czyste; zeń król światła urodzon – Ormuzd... Aryman to drugi syn światła pierwotnego... później pełen zawiści na pierworodnego Ormuzda. ....Ormuzd zwycięży.... Aryman sam, złe duchy jego i źli ludzie oczyszczą się w ogniu pokuty.

Chór Chaldejczyków:

O czasie bez miary i granic, o światło niewzruszone, spokojne, wszystkich świateł pra-ojcze.... Twój pierworodny Ormuzd i twój młodszy, zbuntowany Aryman walczą wszędzie.... Zoroaster obiecał, że Ormuzd zwycięży kiedyś, i że sam Aryman, w ogniu pokuty przetrawion, wróci na łono wszechświatła.

wielkie sceny „Podziemi weneckich“. W uwagach o Templaryuszach, Różokrzyżowcach, masonach i obecnym stanie chrześcijaństwa, w notatkach o gnozie tkwi zarodek tego pomysłu. Lecz w kształt poetycki odział się on dopiero po śmierci Danielewicza.

Na razie dokonało się stworzenie systemu.

Obrona wartości, ich podniesienie do wyżyny ostatecznej i oparcie na silnej podwalinie myślowej — to był cel myśliciela-poety; system był tylko środkiem koniecznym. To też chciwie przyjmował idee, mogące służyć temu celowi, i ku niemu duchem skierowany, nie dbał o wypracowanie oryginalne dróg. Stąd poza chrystologią i stosowaniem idei chrystologicznych do Polski — niewielka stosunkowo oryginalność filozofii, w której bratają się idee różnych myślicieli, która jest niejako wynikiem skrzyżowania się hegelianizmu, nieco neoschellingianizmem zabarwionego, z kierunkiem historyozoficzno-mesyanicznym Fichtego, Wrońskiego i Cieszkowskiego, z mickiewiczowską ideą posłannictwa Polski i z niektóremi teoryami Lamennais'go i Bouchera de Perthes.

Ogólno-europejskie piętno ma ta filozofia — ale przecież polską jest i to nie tylko dlatego, że polski mesyanizm głosi.

Występuje w niej właściwa myślicielom polskim dążność syntetyczna i praktyczna. Występuje w niej przytem cecha, która, choć z całym romantyzmem związana, w polskiej myśli uwydatniła się najsilniej, charakterowi polskiemu najbardziej odpowiedziała i może być uważana za jądro i za najwybitniejszą własność polskiej filozofii: oparcie światopoglądu na wolnej, niezniszczalnej, twórczej jednostce duchowej.

To jest najżywotniejszy składnik zbioru myśli, zjednoczonych częścią metodą heglowską, częścią poetyckim polotem, a w całość stopionych postulatami uczuciowymi czło-

wieka, którego natura wymagała, by falom uczucia dać zwarte łożysko ideowe.

Spełnieniu tych postulatów zawdzięcza „Traktat" swą odrębną fizyognomię, której rysy uwydatnia zwartość przedstawienia, styl, niekiedy godny nazwy klasycznego stylu filozoficznego, odrzucenie drobiazgowości na korzyść linii szerokich, wyrazistych.

Trzeba w nim czuć i rozumieć nie szkic systemu, ale wyraz zwycięstwa i wyzwolenia, spokojnie i jasno, ale z żarem wewnętrznym dany przez człowieka o horyzontach ogromnych.

Ból tylko znajdując w realnej obecności świata, szukał pociechy w tem, co nad rzeczywistością obecną i co w czasie poza nią. Istotę Boga, przyszłość narodu, przyszłość ludzkości rozjaśnił sobie w sposób, który mu wystarczył.

A iż był umysłem i sercem o wymaganiach wielkich, więc słowo to wiele znaczy.

———

## II.

Lotowi ducha ku jasnym wyżynom optymizmu znów się przeciwstawiło życie z ironią bolesną, tragiczną. Obu przyjaciół, Krasińskiego i Danielewicza, od filozoficznych konstrukcyi oderwała choroba. Danielewicz, który zbliżał się nie tylko do wyżyn myśli, ale i do wyżyn szczęścia w życiu, jak zdawać się mogło — z choroby już nie powstał. W losach Krasińskiego marzec roku 1842 zaznaczył się jedną ze strat najboleśniejszych.

Utracony na zawsze przyjaciel tem cenniejszym począł mu się wydawać. Rósł mu w myśli na przewodnika duchowego, na opatrznościowego kierownika uczuć i natchnień. Pisząc o nim w listach, otaczał go ową aureolą, którą dał mu jako Aligierowi w „Niedokończonym Poemacie". Ton jego mentorski przez zasłonę grobu nabierał dźwięków wielkiej duchowej podniety — i towarzyszowi myśli, co wyszkoleniem spekulatywnem i zdolnością abstrakcyi górował nad nim, gotów był przypisywać zasługę całą w rozwoju, którego zwycięskie zakończenie stanowił „Traktat o Trójcy":

On mi był siłą, co mi rozum dała,
Bo mnie gnał naprzód wiecznym prawdy biczem,
On serce moje umiał wyżej męki
Stroić, jak lutnię, w mąk zwycięskie dźwięki,
On jednem słowem tłumaczył mi wiele,
Milczeniem nawet mówił życia cele!

I gdym posłuchał głosu jego chwilę,

. . . . . . . . . . . . . . . .

Świat mi wyglądał jako pole czynu.
Już mi w oddali jaśniało zwycięstwo. [1])

A chociaż osamotniony nie był i myślą o „aniele niewieścim" mógł smutek koić, zdawać sobie musiał sprawę z tego, że jak od przyjaciela śmierć go oddzieliła, tak oddali go od ukochanej krok, który stawał się coraz bardziej nieunikniony — narzucane przez ojca małżeństwo.

Wyrywały się więc słowa bolu.

„W duszy czarno, piekielnie czarno, tak jak w przyszłości! Bo choć godzi się przeczuwać, iż bliski czas przemian na tym świecie, nie wolno mieć nadziei, że one szczęściem dotkną osobnika; one będą kiedyś szczęściem ludzkości całej" [2]).

Owa pewność przemian nie traciła przecież siły zwycięskiej; ponad grób przyjaciela wzbijały się słowa wiary,

że ta Święta,
Co śpi w więzieniu, zerwie w końcu pęta,
I że Bóg świata — to Pan miłosierny,
Na pyszne pyszny, ale wiernym wierny [3]).

Gdy minęło bezpośrednie wrażenie straty, wiara ta ponownie stawała się treścią naczelną i domagała się twórczego wyrazu. Bo nie we formie traktatu chciał ją Krasiński ogółowi podać, ale w poemacie, któryby urzeczywistnił jego ideał poezyi i temu, co za skarb największy życia uważał, użyczył formy piękna doskonałego.

Kształt był przygotowany — poemat był już zaczęty.

We wierszu „Znów wraca wiosna" [4]) zespoliło się już piękno włoskiej natury z myślami filozoficznemi i wyraził się

---

[1]) Dzieła III, 141—142.
[2]) Listy do St. Małachowskiego, str. 26, 28 paźdz. 1842.
[3]) Dzieła III, 143.
[4]) Dzieła III, 65—66.

motyw pary miłosnej na falach włoskiego jeziora; w utworze „Na skale“ [1]) dołączył się motyw wizyi i odział w rytm pieśniowy, wzorowany na Zaleskim. Wreszcie poemacik o Varennie tylko na idee „Traktatu“ czekał, by stać się „Przedświtem“ [2]).

Nastrój, stosowny dla ponownego podjęcia poematu, wrócił. W jesieni r. 1842 pędził poeta nowe dni szczęścia w Nicei przy boku Delfiny. Wśród pięknej przyrody świat idei, świat ducha, świat przyszłości [3]) był tematem rozmów i materyałem twórczości. Kręgu podniet dopełniło dzieło, które z entuzyazmem czytał Krasiński, potwierdzenie swych zapowiedzi w niem znajdując, świadectwo, że niezależnie jednakowe budziły się przeczucia, swą zgodnością zdające się wskazywać prawdę — ujęcie w dokładniejsze, wyraźniejsze rysy obrazu przyszłości, do którego skonstruowania doszedł autor „Traktatu“.

Dzieło to — „Résurrection“ Stoffelsa [4]) — wyrosło z prądów religijnych i socyalnych i rojeń mistycznych, które ogarniały wówczas podniecona atmosferę umysłowości francuskiej; przeniknięte ideami filozoficznemi, humanitarnemi, astronomicznemi epoki, było jednym z ciekawych objawów dążenia do nowych koncepcyi społeczno-religijnych, pozornie zgodnych z kościelną wiarą, ale wykraczających poza jej granice i służących nowym postulatom [5]).

---

[1]) Dzieła III, 131—134.

[2]) O tej genezie „Przedświtu“ była już poprzednio mowa.

[3]) Por. Listy do Małachowskiego, str. 27.

[4]) Résurrection par Charles Stoffels, Paris 1840.

[5]) Sam autor w lat kilka potem, wróciwszy na stanowisko ścisłej prawowierności, niezwykle ostro osądził swe dawne dzieło, które władza kościelna uznała za heretyckie. W przedmowie do książki swej: „Du catholicisme et de la démocratie“ (Paris 1845) pisał: „Un livre a été écrit par moi, dans une première jeunesse, sous le titre de Résurrection. Les juges que Dieu m'a donnés n'y ont repris, dans leur extrême indul-

Nadziejom, które najdroższe były sercu Krasińskiego i Cieszkowskiego, odpowiadał już sam tytuł — „Zmartwychwstanie“ — i motto, parafrazujące słowa modlitwy, w których zapowiedź przyszłości widział i twórca „Prolegomenów“ i autor „Traktatu“ — „Przyjdź Twe królestwo miłości“.

Wywody metafizyczno-kosmogoniczne Stoffelsa, jego rozróżnienie „essencyi“ Boga od „substancyi“ świata, pojęcie stworzenia jako kreacyi świata duchowego, który dopiero skutkiem upadku „ściąga się w materyę“, tłumaczenie świata materyalnego jako dzieła duchów syderalnych, człowieka pierwotnego jako ducha ziemi, który skutkiem upadku grzechowego moc stracił, na płci się rozdzielił, ciało przybrał i zindywidualizował się — wywody te, choć nieraz z poglądami poety mające punkty styczne, nie były dlań treścią tak wielkiej wagi. Tem więcej pociągać go musiało to, co marzyciel francuski o przyszłości pisał. „Dotąd nikt nic podobnego nie napisał i nie uczuł“ — mówił Krasiński o jego zapowiedziach.

Przywrócenie potrójnej jedności jest według Stoffelsa celem dziejów ludzkich: jedności człowieka z Bogiem, od-

---

gence, et à cause, sans doute, de la sincérité avec laquelle je cherchais alors la vérité, que des témérités. Mais je pense que la bonne foi qui peut suffire à excuser les rêves d'une imagination sans règle, n'est point une justification suffisante de la vanité qui les consacre par la publicité... Je condamne le livre que j'ai écrit, alors que je ne savais encore prier; je renie les erreurs dans lesquelles cette insolente présomption m'a entrainé“. (Avant-Propos, VII).

Krasiński, polecając w listach przyjaciołom odczytanie „Résurrection“, mówi o niej z największym entuzyazmem; o wiele wyższym zdaje mu się Stoffels, niż Towiański: „Nic piękniejszego o przyszłości żadne pióro ludzkie nie napisało, a podobno i pan Antoni czy Jędrzej raczej nie pomyślał“. (Listy do Małachowskiego, str. 27, 15 kwiet. 1843). „Dotąd nikt nic podobnego nie napisał i nie uczuł“ (Listy do Gaszyńskiego, I, 209, 28 marca 1843). — Stoffels był też ważnem źródłem dla Słowackiego, co wykażę w rozprawie o filozofii Słowackiego.

zyskanej przez Zbawiciela, jedności człowieka z człowiekiem, jedności człowieka z naturą; one to doprowadzą do ostatecznego kresu historyi, do „zmartwychwstania ogólnego". Idealny stan społeczny ma być środkiem; jego pierwowzór dał kościół pierwotny, komunistyczno-teokratyczny; teokracya jest przyszłą formą rządu [1]).

Stąd może teokratyczne piętno, zgodne zresztą z ideami Cieszkowskiego, wyciśnięte na obrazie przyszłości we wstępie „Przedświtu" [2]):

„Już w tych wyrazach: „Oddajcież tedy, co cesarskiego jest, Cezarowi, a co boskiego, Bogu!" zawarty jest cały dalszy ruch człowieczeństwa. — Bo ponieważ wszystko „bożem" jest, musi stan rozdziału owego chwilowego między właścią cezarową a bożą coraz bardziej się zmniejszać i to, co jeszcze wczoraj liczyło się za własność Cezarowi, dziś być już policzonem za należne Bogu, aż stanie się państwo Cezara nicością, a królestwo boże „wszystkiem"".

Jako forma ewolucyi Kościoła tworzyć się mają związki chrześcijańskie i wieść do przyszłej społeczności chrześcijańskiej, „cité chrétienne". Oparta na miłości, godząca prawa i obowiązki jednostek, usuwająca własność, lecz dająca możność korzystania z dóbr wszelkich, będzie ona podług Stoffelsa przeciwieństwem społeczeństw dzisiejszych, przedstawiających błędne koło despotyzmu i rewolucyi. Złączy się w niej pierwiastek klasztorny z rodzinnym, tworząc życie mężczyzny i kobiety w Bogu. Ustrój oparty zostanie na zasadzie Trójcy; Osobie Ojca odpowiadać ma „l'ordre générateur", z trzech klas złożony — z kapłana, poety i kobiety; „Słowem społecznem" będzie „l'ordre créatur": teolog, uczony i artysta.

---

[1]) str. 132—151.

[2]) Temu ideałowi teokratycznemu został poeta wierny również nadal. 15 maja 1847 pisał do Stanisława Koźmiana: „Historya rodu ludzkiego poczęta od Teokracyi i zdąża do Teokracyi" (Pam. lit. 1911, str. 308).

Wreszcie „duch społeczny“, pierwiastek jednoczący, wyrazi się w soborach dla spraw religijnysh, zebraniach „dyscyplinarnych“ dla spraw społecznych i administracyjnych, kongresach dla spraw naukowych i artystycznych.

Obok tego powstaną społeczeństwa o celach materyalnych, poświęcone „eksploatacyi globu“ [1]), lecz upadną szybko. Tymczasem królowie „na swych tronach samotnych unoszą się gniewem i grozą“ i łączą przeciw społeczności chrześcijańskiej; na ich czele przepowiedziany Antychryst. Przyjdzie do walki ostatecznej. A wtedy chrześcijanie nie powinni walczyć, ale dać się zabijać jako męczennicy; tem poświęceniem złamią siły wroga. Ludy bowiem, widząc to męczeństwo, uwielbią społeczność nową, a od władców swoich się odwrócą — i upadną „stolice bezbożnego Babilonu“ [2]).

Przepowiednia o walce społeczności idealnej z Antychrystem i męczeńskiem zwycięstwie miała dla myśli Krasińskiego znaczenie ogromne. Utożsamił on stoffelsowską „społeczność chrześcijańską“ z Polską, Antychrysta z carem rosyjskim — i radośnie uwierzył, iż ku męczeńskiej chrześcijańskiej Polsce zwrócą się ludy kiedyś jako ku pierwowzorowi i przewodniczce.

Stoffels dał ostateczne wykończenie jego mesyanicznej konstrukcyi przyszłości, a przez zapowiedź, że samem chrześcijańskiem męczeństwem bez walki zwycięży święte społeczeństwo, dawał podstawę hasłu, godnemu twórcy „Irydiona“, by cnotą znieść niewolę.

Zapowiedzi Stoffelsa utwierdzały optymizm co do losów Polski, którą Krasiński postawił w miejsce „cité chrétienne“, bo dwie, jak mu się zdawało, były możliwości — albo świat zawróci z drogi złego, a wtedy z konieczności nastąpić musi

---

[1]) t. j. saint-simonistyczne. Wpływ saint-simonizmu na teorye Stoffelsa jest bardzo widoczny.

[2]) str. 151 – 246.

naprawienie zbrodni, dokonanej na polskim narodzie — albo dalej pójdzie drogą złego do skrajności najdalszej, a wtedy Polska, jedynie od złego wolna, jedynie chrześcijańska, stanie się tym ideałem, ku któremu ostatecznie zwrócą się ludy, otrząsając jarzmo szatańskie. Jedno tylko konieczne dla zapewnienia przyszłości — by Polska zachowała czystość Chrystusową, by nie zmazała się niczem, by pozostała idealną społecznością chrześcijańską, pierwowzorem i podstawą przyszłej ludzkości.

Tak z pomocą Stoffelsa ukształtował się ideał i drogowskaz „Przedświtu“ i „Psalmów“.

Przepowiednie Stoffelsa sięgały jeszcze dalej w przyszłość. Po upadku „stolic Babilonu“ chrześcijanie na całym świecie stworzą „federacyę uniwersalną“ — i to będzie Królestwo Boże na ziemi. Cel ludzkości będzie osiągnięty — i nastąpią wyższe stopnie ewolucyi. Siły duchowe wzrosną i ciało ulegnie „transfiguracyi“. Umarli zmartwychwstaną, ziemia się gwiazdą stanie, wreszcie nastąpi przemienienie i zjednoczenie rozsłonecznionego wszechświata [1]).

Kiedyż się zacznie ta przyszłość, kiedy ukształtuje się Królestwo Boże na ziemi?

Stoffels odpowiada, że bliskie już są czasy. Świat obecny jest w stanie rozprzężenia; zdaje się, iż koniec świata nadchodzi.

„Tak“ — mówi dalej — „koniec, nie świata jednak, lecz jednego ze światów nadszedł — koniec tego świata indywidualizmu, wojny, despotyzmu i prostytucyi. Lecz odwróćcie głowę, i patrzcie, i słuchajcie ponownie: wszystkie serca, żywe jeszcze, wszystkie dusze dziewicze — nie sąż one w mękach poczęcia świata nowego?... — Zali ziemia cała nie jest, jak w czasie pierwszego przyjścia Zbawiciela, w osłupieniu i w oczekiwaniu?“ [2])

---

[1]) str. 247—276.

[2]) str. 283—284.

Nie były to myśli nowe; znał je zdawna twórca „Nieboskiej Komedyi". I zestawienie chwili obecnej z oczekiwaniem Zbawiciela znane mu było; o podobieństwie dwu wielkich epok przejścia mówił mu już i Michelet i Ballanche. Tem silniejsze było wrażenie zapowiedzi o bliskości czasów nowych — i argument Stoffelsa wydawał mu się rozstrzygający. Na nim oparł wstęp historyozoficzny do „Przedświtu", poświęcony analogii dwu epok, wyczekujących zbawienia. Zwrócenie wyobraźni ku przyszłości, nadające piętno i „Trzem myślom" i „Traktatowi o Trójcy", spotężniało jeszcze pod wrażeniem stoffelsowskich obrazów. To też poemat o Varennie przeistaczał się we wielką wizyę przyszłości. Miał on zawrzeć najistotniejszą, najwyższą treść myśli Krasińskiego; stąd zrodził się zamiar, by jak najpełniej uwidocznić w nim swój światopogląd i przyszłość czyniąc jądrem poematu, dodać również obraz teraźniejszości i sąd o niej wypowiedzieć.

Przeto do dawnego pomysłu sięgnął, by zeń stworzyć wstęp do poematu przyszłości. Królestwem Bożem, niebem na ziemi miała być przyszła epoka; jej przeciwstawiała się obecna, którą jako piekło piętnował oddawna.

Od lat wielu nosił się z myślą, by świat teraźniejszy przedstawić jako piekło, po którem oprowadza twórca „Boskiej Komedyi". W „Herburcie" już pomysł ten wykonał. Gdy potem Delfinie pisał o planie trylogii z „Nieboską" jako częścią drugą, donosił, że ten obraz piekła ziemskiego włączy do trylogii, i streszczał szkic gotowy.

Do niego powrócił teraz. Do wędrówki po strasznem, ohydnem ziemskiem piekle, po krainie dusz udręczonych, spodlonych, unicestwionych [1]), po kręgach, gorszych niźli

[1]) Krasiński przypuszcza tu możność unicestwienia się duszy spodlonej; jest to zgodne i z gnostycyzmem i z pomysłami niektórych ówczesnych teoretyków nieśmiertelności, przypisujących ją tylko niektórym, wydoskonalonym duszom (n. p. Weisse tak nieśmiertelność pojmował).

dantejskie, malowanych to z prostotą potężną, to z jeanpaulowską fantastycznością, uwieńczonych potworną syntezą świata-giełdy — do wędrówki, wzbogaconej postacią cierpiącej kobiety, Delfiny, której Dante przyszły tryumf i wyzwolenie kobiety zapowiada — do wędrówki tej dodał rozszerzony znacznie obraz czyśćca ziemskiego[1]); już w „Herburcie“

[1]) Że ustęp o czyśćcu we „Śnie" jest późniejszym dodatkiem, zauważył już T. Pini w swem studyum o „Niedokończonym Poemacie". Zdanie jednak, że powstał on w r. 1842 i że został dodany w tym celu, by utwór uczynić wstępem „Przedświtu", jest twierdzeniem nowem; wobec tego wymaga obszerniejszego uzasadnienia.

Oczywiście podstawą dla oznaczenia czasu powstania musi być nie tekst, ogłoszony w r. 1852, ale tekst pierwotny, zachowany częściowo w autografie i przedrukowany w odmianach tekstu tomu II „Dzieł" na str. 549—556 i w tomie V wydania jubileuszowego. Rozstrzygający dla kwestyi genezy jest tu ustęp następujący: „I zdało się młodzieńcowi, że wschody, któremi wstępują, same już jedne śnieżno wiszą w powietrzu, a pod niemi ujrzał wielką i pustą równinę jakby step wiosenny zieloności... Przybył [mistrz] na szarą przestrzeń niezmiernego pola... Obaczę na tym polu szarym mnóstwo starodawnych kaplic i grobów, a na tych grobach jakoby tłum siedzących rycerzy — każden z nich tak samo głowę w przyłbicy ma opartą na dłoniach i ręce złożone na mieczu. — Srebrne skrzydła tu i ówdzie tkwiąc im u ramion, świecą czystym blaskiem ponad nimi w powietrzu... A teraz idziem wzdłuż kaplic kilku — w ich głębiach bieleją z marmuru pomniki i hełmy śpiących tam świecą królewskiemi korony — a szyszak taki jeden zerwał się z nad rąk, na których leżał, i z wnętrza jego zapytał sierdzisty głos: „Czy już czas? czy już na wzgórza trzeba nam?“, a gdy mistrz nic nie odpowiedział, podniósł się rozgniewany król i szedł z wielkim chrzęstem ku progom kaplicy — a Cień Danta wtedy: „Rozkryj oblicza i mów do tego, który za mną stoi“. Lecz on z wstrętem: „Czemuście wy sen mi przerwali, krótki sen mój, kiedy nie czas jeszcze“ i głowa mu opadnie na piersi i w rozmarzeniu woła: „Elekcye — sejmiki — zajazd — pospolite ruszenie — złota wolność swawoli — a dziś żelazna [równość] *) jassyru — kajdany — jarzmo — tułactwo lub niewola — i hańba lub zgon!...“ Z przybocznej kaplicy wydobył się inny mniej twardy głos: „Jeszcze nie pora wstawać — uspokój

*) Przekreślone, lecz dla sensu konieczne.

męki Polski jako czyściec przedstawiał; koncepcya czyśćca, pod wpływem Bouchera de Perthes rozwinięta w „Traktacie",

---

się, Stefanie! uspokój! przecież i ja prorokował im dnia, gdym państwo składał, że przyjdzie na nich obcego ucisku krzyż i że w sługi sług swoich przemienieni będą — a teraz spełniło się wszystko — Amen". — I błyśnie mi pod ciemnią tych arkad coś nakształt purpury kardynalskiej, nad którą ruszała się misiurka ukoronowana..." (str. 551—555).

Groby przodków na stepie, słowa Stefana Batorego i Jana Kazimierza - to blady zawiązek wizyi przodków w „Przedświcie", wstępu, zaczynającego się słowami: „Znasz zimowy step ten głuchy, Gdzie śpią w grobach ojców duchy?", zawierającego rozmowę z Czarnieckim; jest rzeczą wykluczoną, by scena „Snu" napisana była po ukończeniu „Przedświtu". Wobec tego opis czyśćca jest wcześniejszy od ostatecznej redakcyi „Przedświtu"; że zaś pojęcie życia pośmiertnego Polski i „próby grobu" opiera się na systemie, wyłożonym w „Traktacie o Trójcy", przeto czas powstania umieścić trzeba między napisaniem „Traktatu" a wykończeniem „Przedświtu".

Jaki jest stosunek tego utworu do „Przedświtu"? Przypuszczać można, że Krasiński miał zamiar uczynić go wstępem, względnie pierwszą częścią poematu; „Sen" kończy się zapowiedzią nieba, które ludzie sprowadzić mogą na ziemię; dotąd na niej tylko piekło i czyściec; „Przedświt" więc, jako obraz nieba przyszłego (który stanowił treść główną wtedy, gdy wizyi przeszłości nie było w poemacie), stanowił ciąg dalszy, dopełnienie utworu o piekle i czyśćcu ziemskim.

Jakkolwiek Krasiński porzucił zamiar złączenia obu utworów i motyw „Snu", wizyę stepową przeszłości, przeniósł skutkiem tego do samego „Przedświtu", pozostały w „Przedświcie" ślady pierwotnego związku ze „Snem" we wierszach: „Jak Dant za życia przeszedłem przez piekło", „Zrozumiane czyśćca męki", „Próbę grobu my odbyli"; wiersze te dopiero w odniesieniu do snu o piekle i czyśćcu nabierają właściwego znaczenia; wizya przeszłości zachowała ślad utworu, z którego pochodzi — jest w przeciwieństwie do reszty poematu pojęta jako sen („Lecz drga w uchu, jęczy w duchu Jeszcze z r a n a głos Hetmana; Ze s n u tego, rozwianego, Myśl ta jedna — nie rozwiana").

Co do reszty „Snu", to opis piekła, stanowiący część najdawniejszą, został w tym samym mniej więcej czasie wzbogacony obrazem Delfiny; niewątpliwie albo krótko przed ślubem albo nawet po ślubie poety powstał ustęp następujący: „A wieszcz smutno się odezwał: „Gdzież ten, który kochał ciebie?" — Ona, spuszczając oczy, odrzekła: „Tam, gdzie

tem silniej nasuwać musiała myśl, by w tę właśnie formę ująć losy Polski bezcielesnej.

Widmo Danta, przeprowadziwszy poetę (który w tym tekście pierwotnym opowiada niekiedy w pierwszej osobie) przez okropności ziemskiego piekła, dalej go wiedzie po stopniach przedziwnej białości i mówi: „Teraz przykazano mi, bym ci pokazał czyściec dni teraźniejszych — a nim staniem w progach jego, dowiedz się, że jedno szlachetni oczyszczać się mogą — jedno ci, którzy mimo błąd i klęskę zachowali dość wiary i sił, by rozebrać się z win i w lepszą odziać się przyszłość. — Każde oczyszczenie jest męką o próbach wielu — i oto ujrzysz naród cały, niegdyś pełen życia i wolności, potęgi i sławy, a dziś przechodzący przez próbę grobu na Czyśćcu równinach. — Śmierci niema — ale są straszne marzenia o niej... Kto odżyć ma, ten przemienić się musi — każde przemienienie do czasu nosi pozór śmierci — oto próba grobu! A w niej pełno szyderstwa i łez i bolu i złudzeń. — Osobniki i całkie plemiona i ludzkość i światy muszą ją wytrzymać — każde Ja nieśmiertelne musi się jej dotknąć — kto jej nie zniósł, ten zginął na zawsze. — Bądźże dużego serca teraz, bo pomiędzy tych złudzeń kształty ja wprowadzę ciebie. Lecz nie wątp o życiu, choć zbledniesz, tknięty myślą śmierci. — Myśl albowiem, acz wiecznie kusi

go jego męskie losy zagnały — wyrwał mnie z samotności serca, a zostawił w ducha samotności — kochałam go, a opuścił mnie"".

Później nowych zmian doznał utwór; wizya przeszłości została z niego wykreślona, jako zbyteczna po napisaniu „Przedświtu"; po „Psalmach" już powstał zapewne ustęp o jednookim apostole „równości i mordu" (z twarzą jednookiego zdrajcy Adama Gurowskiego), któremu Dante mówi: „Tyś zwierzę, a nie Duch" (por. wiersz: „To wolności wstało zwierzę"); wtedy też zakończenie ton „Psalmów" przybrało („Biada wiekom, jeśli gwałty niebożemi kusić się będą o dóbr bożych łup").

Dokładnie dzieje tekstu śledzić trudno, bo zachowała się tylko cząstka tekstu z r. 1842 (wizya przeszłości); całkowity autograf daje już redakcyę ostateczną, ogłoszoną przez poetę w r. 1852.

ku prawdzie, nie całą prawdą — acz wiecznym skrzydłem porywa do Boga, nie samym Bogiem, jedno częścią prawdy i Boga jest" [1]).

W słowach Danta, tchnących duchem „Traktatu o Trójcy", wyraża się owo przekonanie o konieczności próby, które sformułował wówczas Krasiński w jednym z listów: „To, co nie przeszło przez żadną próbę, choćby najśliczniejszemi tęczami pryskało, nie wie samo o sobie, czy żyje; to, co dotknęło się próby a nie wytrzymało jej, tem samem umarło; to tylko prawdziwie żyje, co próbę odbyło i z niej pod wyższą jeszcze postacią się wydostało" [2]).

Nawet piękno uzależniał od przejścia przez próbę bolu, określając je w sposób, który na myśl przywodzi późniejszą norwidowską etymologię: piękność — po-jękność, t. j. zwycięskie przebycie cierpienia:

Gdy na twem bladem, marmurowem czole
W wieniec się mocy splotą życia bole:
Wtedyś Pięknością, wtedyś Ideałem! [3])

Daleką drogę odbyła myśl Krasińskiego od czasu, gdy stworzył sobie w młodości filozofię cierpienia; nowe idee, nowe metody się wyłoniły; ale przeświadczenie o wartości cierpień nie uległo zmianie i w pojęciu czyśćca polskiego wyraziło się ze szczególną wyrazistością.

„Próbę grobu" wyjaśniwszy, wiedzie cień Danta poetę na step rozległy i u wstępu czyśćca ukazuje mu błonia przeszłości [4]); grobów moc tu widać i na nich postacie uśpio-

---

[1]) Dzieła II, 549—550.

[2]) Pisma Z. Krasińskiego, wyd. Tarnowskiego, Kraków 1891, T. III, str. 354.

[3]) Dzieła III, 153 „Do kobiety" (wiersz nieco późniejszy od omawianego utworu, z r. 1843).

[4]) Na podobieństwo krainy w „Boskiej Komedyi", w której przebywają wielcy mężowie pogańskiego świata.

nych, dumających rycerzy; w kaplicach, na pół rozwalonych, królowie drzemią, czekając chwili zmartwychwstania. Rozbudzony Batory ze smutkiem przeciwstawia przeszłość obecnym nieszczęściom, i winy dawne wspominając, żałuje, iż nie „usamuelował“ winnych — nie pokarał śmiercią, jak Samuela Zborowskiego [1]). A Jan Kaźmierz na pamięć przywodzi, jako prorokował narodowi „obcego ucisku krzyż“.

Jeszcze się tu odzywa krytyka przeszłości — po raz ostatni u Krasińskiego.

Następnie sam czyściec widzi poeta pod przewodnictwem Danta [2]), widzi las olbrzymi sosen-krzyżów i na nich krwawe, drgające, męczone ciała narodu krzyżowanego, wśród męczarni zwycięsko opierającego się pokusom koronowanego kata-olbrzyma.

A nad tym lasem męki świetlanie, opiekuńczo blaski swe roztacza postać ukrzyżowanego Zbawiciela.

Dante zaś mówi zbolałemu młodzieńcowi: „Z bolu zmartwychwstaje duch — z podłości tylko zmartwychwstania nie masz“.

Piekło i czyściec zobaczył na ziemi poeta — więc prosi Mistrza, by mu i niebo na ziemi okazał. Cień Danta jednak odpowiada, iż dotąd na ziemskim świecie tylko piekło i czyściec; ale w głębiach dusz ludzkich, jak w głębiach przepaści, ukryte tajnie błękitu; od woli ludzkiej zależy, by niebo na ziemię sprowadzić.

Z „Boskiej Komedyi“ dwie części tylko odpowiednik znalazły w tym utworze, który po latach ogłosił Krasiński

---

[1]) W wydaniu słowa te brzmią: „Kilku ich więcej u s a n n u ł o w a ć mi trzeba było“. Autograf zawiera niewątpliwie „u s a m u e l o w a ć“ t. j. ściąć, jak Samuela Zborowskiego.

[2]) Dotąd streszczenie opiera się na zachowanym ustępie tekstu pierwotnego; dalsza część idzie za tekstem ogłoszonym, pomijając to, co ma cechę późniejszego dodatku (t. j. zwrot przeciw „gwałtom niebożym“ w ostatnich słowach Danta).

ze zmianami pewnemi jako „Sen. Urywek z niedokończonego poematu". Części trzeciej, Niebu, Rajowi — odpowiadał „Przedświt".

Według wszelkiego prawdopodobieństwa Krasiński miał pierwotnie zamiar złączenia obu poematów. Razem stanowiłyby one całkowite *pendant* „Boskiej Komedyi" i zamykałyby harmonijnie dantejskie szlaki twórcze autora „Nieboskiej"; byłyby ostatecznem wykonaniem dawnego zamiaru, by walkę złego i dobrego tak jak Dante przedstawić — i ukoronować zwycięstwem dobrego; w kompozycyi też oddawałyby schemat „Boskiej Komedyi", początkowo rolę Wergiliusza wyznaczając Dantemu, by potem przewodnictwo oddać Beatryks nowej.

Plan ten Krasiński porzucił. Może sądził, że obrazy piekła i czyśćca swą jaskrawością przygniotą treść wizyi „Przedświtu", może chciał cały nacisk skupić jedynie na owej jasnej pewności, którą zdobył ostatecznie; może, uznając konieczność uzasadnienia zapowiedzi „Przedświtu" w osobnym wstępie historyozoficznym, za zbytnie obciążenie poematu uważał dwa prozaiczne wstępy — i „Sen" wobec tego usunął.

Gdy na wiosnę roku 1843 Gaszyński przystępował do druku poematu [1]), a Krasiński dokonywał ostatecznych poprawek, charakter całości był już zmieniony i zamiast nowej, ziemskiej „Komedyi Boskiej" pojawić miał się jednolity poemat filozoficzno-wizyonerski z historyozoficznym wstępem. Sen o piekle i czyśćcu ponownie włączyć postanowił Krasiński do pierwszej części trylogii, której plan skreślił Delfinie. Do dzieła tego wrócił w r. 1843 po ukończeniu „Przedświtu" [2]);

---

[1]) „Przedświt" ukazał się, jak wiadomo, jako utwór Gaszyńskiego.

[2]) Czyniąc ostatnie poprawki w „Przedświcie", donosi poeta Gaszyńskiemu, że zajęty jest nowym poematem. Otóż o ile nie jest to rzecz zupełnie zaginiona, utworem tym może być tylko „Niedokończouy Poemat". Jak daleko posunęła się wtedy praca nad nim — orzec trudno. Ukończenie części zachowanej przypada już na czasy późniejsze — na

ale plan uległ teraz zmianie zasadniczej. Dawniej poemat miał służyć hołdowi dla Delfiny — obecnie Delfinę unieśmiertelnił w „Przedświcie“, utwór zaś dramatyczny — „Niedokończony Poemat“ — miał kogoś innego uwielbić — zmarłego przyjaciela, Konstantego Danielewicza, który nazwisko Danta otrzymał i we „Śnie“ z Dantem się zjednoczył, w innych scenach przybrał wyidealizowaną rolę przyjaciela z „Pokusy“. Niektóre składniki weszły ze „Snu“ pierwotnego do „Przedświtu; ustęp o „błoniach przeszłości“ przetworzony został na wspaniałą scenę wizyi stepowej, dającą w słowach Czarnieckiego apoteozę dziejów minionych; obraz czyśćca zastąpiła wzmianka o „czyśćca mękach“ i „kielichu kata“; osądzenie świata obecnego jako piekła dało temat inwektywie przeciw „niskim i ciemnym i okrutnym i nikczemnym bez ducha Faryzeuszom“, którzy tylko „ziemi gadem, choć się mają za jej Bogi“, na których niema „hańby słowa“; echa obrazów piekła-giełdy pozostały nadto w słowach, że dane było Polsce „z piekieł ziemskich wynijść łona“, by nie stała się „kramem tylko, nie narodem, sklepem śpiącej pełnym broni“.

„Przedświt“ był wyznaniem wiary w przyszłość. Treść ideową czerpał z systemu, wyłożonego w „Traktacie o Trójcy“. Boga przedstawia jako immanentnego i transcendentnego: „Gdy widzim tę naturę, w niej i za nią czujem Boga“. Prawo udzielania pojmuje jako prawo wszechświata i śmierć Polski czyni wielkiem udzieleniem się, które zarazem jest rękojmią życia:

Kto w poświęceń zmarł godzinie,
Ten się przelał w drugich tylko,
Mieszka w ludzkich serc ukryciu
z dniem każdym, z każdą chwilką
Żywy rośnie w tej mogile,
Jak uczynił Bóg, co w niebie;

---

rok 1848 lub 1849. Ze względu na to dopiero w ostatniej części poemat ten zostanie omówiony.

Daje wszystkim, daje Siebie,
A nie traci na Swej sile!

Są też ślady pojęcia Trójcy; łaska jest źródłem pierwszego stopnia rozwoju; stąd słowa Czarnieckiego:

Łaska Boża
Nas wegnała w te bezdroża.

Myśl o rozwoju ducha ton nadaje całości. We wstępie mowa jest o „dopracowywaniu się rzeczywistej i ostatecznej osobistości naszej“, w poemacie samym słyszymy, że „Duch wszelki ma w anielskie poróść skrzydła“. Boucherowska teorya niepełności życia pośmiertnego jest podstawą charakterystyki zmarłych: „Zmarły — co w żałobie, tęskni, czeka, marzy w grobie“. Zło jest określone jako coś przejściowego, złudnego: „Niech przepada kłamca stary, który wieków był złudzeniem“. Kiedyś będzie „złego wiek skończony“ — wtedy, gdy nastaną „kształty trzecie“, gdy poznana przyroda pozbędzie się szatańskich pozorów i przeanieli się w „serafa Bożego“, gdy zrozumiana zostanie jedność wszechświata i wśród nowego, wyższego plemienia kobieta zyska wyzwolenie i zrównanie, przepowiadane też przez Stoffelsa. I jak Stoffels przy końcu swego dzieła, widzi poeta w oddali wieków, w okresie potężnej twórczości ducha, przemienienie wszechświata:

I ujrzałem wszechświat cały
Jak myśl jedną, która płonie
Skier milionem w jednem łonie!
Ach! widziałem bożej chwały
Wszechprzytomny kształt — bez końca,
Komet — planet — wiry, kręgi,
Nad wstęgami gwiazd — gwiazd wstęgi,
Nad słońcami — jeszcze słońca!
Wszędzie światów, tak jak kwiatów,
W lazurowym tym ogrojcu;
I przez światła oceany
Jeden życia dźwięk rozlany,

Pieśń wszechgrzmiąca — wszechjedyna
Niebieskiego świata — Syna [1]),
O niebieskim Bogu — Ojcu!

Na tle tego systemu posłannictwo Polski występuje w myśl wyników „Traktatu o Trójcy“, ale we większej jeszcze wspaniałości. Silniej jeszcze, niż w „Traktacie“, padły blaski idealizujące na dzieje minione.

Zwrot w zapatrywaniach na przeszłość łączył się, jak zaznaczone już zostało, z przyjęciem idei Hegla; pojęcie rozwoju kazało w brakach przeszłości widzieć podstawę dalszej ewolucyi; takie usprawiedliwienie win, jako rozwojowej konieczności, widoczne też w „Traktacie“: gdyby Polska była posiadała doskonałość bezwzględną, nie mogłaby uledz śmierci, która dla jej posłannictwa była potrzebna; a skoro śmierć Polski przedstawia się jako najistotniejszy warunek jej przyszłej wielkości, przeto winy, które ją umożliwiły, raczej zasługami zwaćby należało; tak przy skrajnem wysnuwaniu konsekwencyi, przy dążeniu do bezwzględnego wyolbrzymienia wartości Polski, przy równoczesnem przeoczeniu tego, iż nawet korzyść, ze złych przyczyn płynąć mogąca, nie śmie zmieniać oceny — doszedł Krasiński do zdania „Przedświtu“. Można powiedzieć, że było ono ostatecznym wynikiem optymistycznego rozpędu, który całkowicie opanował poetę — bo jeszcze we „Śnie“ krytyki nie zaniechał. Kto wie, czy nie było nawet zagłuszaniem krytycyzmu własnego... Zresztą zapominać nie wolno, że Krasiński nie zaprzecza win dawnych; on tylko, śmierć Polski dobrodziejstwem mieniąc, każe pozorne zło win owych uznać za dobro istotne, choć niezamierzone, bo nie myślą własną, świadomą, lecz łaską Bożą kierowane. Czarniecki nie jest

[1]) Brzmi tu jakby echo filozofii „Syna Cieniów“, utożsamiającej świat z Drugą Osobą Trójcy, mimo, że „Przedświt“ stoi zresztą na stanowisku chrystologii „Traktatu“, czego dowodem słowa Boga: „Syn Mój jeden był — i będzie“.

zaślepiony bezkrytycznem uwielbieniem: „Za dni moich źle już było“ — przyznaje; lecz ze stanowiska wyższego, ideowego winy same idealizuje:

Gdyby niegdyś ojce twoi
Cudzoziemców świeckich chodem
Weszli byli do podwoi
Tego gmachu, który stoi
Wkoło Polski, a dziś pada,
Bylibyście dziś, jak oni,
Kramem tylko, nie narodem.
. . . . . . . . . . . . . .
My nie mogli żyć w przeszłości,
Bo my znali się za gości
Innych wieków . . . . . . .
. . . . . . . . . . . .
I z krwi naszej, z naszej winy,
Nim ten jeszcze wiek przeminie
Wyjdzie Ludów Lud jedyny.
Błogosławcie ojców winie!

„Nim ten jeszcze wiek przeminie“... Nie odsuwał więc poeta bynajmniej epoki jasnej w przyszłość odległą, jak to czynił niegdyś, gdy przed oczyma jego rozpościerał się niezmierny horyzont mroków, a gdzieś na krańcach dopiero migało światło. Jego stan duchowy nabierał podobieństwa ze stanem owych chrześcijan dawnych, co już niebiosa otworzone widzieli nad sobą i oczekiwali z dnia na dzień niemal ponownego zstąpienia Zbawiciela. Nowego Chrystusa wielbił we wierszu krótkim, napisanym w r. 1843.

Innym już wiekom inny Chrystus płonie:
Od ramion krzyża na zawsze odpięty,
Jak Duch świetlany, wyzwolony, święty,
Zawisł na Ojca wszechbłękitnem łonie
I w światów nowych wschodzącej jutrzence
Macza wzniesione — wniebowstępne ręce [1].

---

[1]) Dzieła III, 156. — Wiersz ten dziwnie podobny jest do słów, które w rok później Mickiewicz wypowiedział w przedostatnim swym wy-

Jak rychłem zaś wydawało mu się nadejście epoki nowej i zmartwychwstanie Polski, świadczy najwyraźniej wiersz do Katarzyny Branickiej, niedługo po ukończeniu „Przedświtu“ pisany:

Twe młodzieńcze lata
Dadzą ci ujrzeć przemienienie świata:
Przyjdzie do ciebie, potargawszy pęta,
Ta, której płaczesz: twa Polska, twa święta,
W nieznane tobie barwy przystrojona;
Bo na jej czole nie z cierniów korona,
Lecz wieniec z światła wiecznego już będzie,
I przed nią ludy na twarz padną wszędzie
I świat, jej duchem wyrwany z otchłani,
Zawoła do niej: „Zbawicielko, Pani!“

Polska, jako Zbawicielka i przewodniczka ludzkości w całym locie dalszym ku boskim wyżynom — oto najważniejszy motyw „Przedświtu“. Dostojeństwo Mesyasza narodów zespoliło się z godnością stoffelsowskiej „społeczności chrześcijańskiej“. Związanie posłannictwa jej z rolą, przeznaczoną narodom w epoce trzeciej, zgodne jest z „Traktatem“; ale gdy w „Traktacie“ z pojęcia posłannictwa Mesyaszowego Polski wysnuta została konieczność jej upadku, we wstępie do „Przedświtu“, w sposób bardziej przystępny dla ogólnego myślenia, na fakcie upadku opiera się określenie posłannictwa: w epoce trzeciej idea narodości będzie panowała — idea ta pogwałcona została najokropniej w Polsce — prawo polarności, prawo wywiązywania się antytezy z tezy, tak ważne dla filozofii ówczesnej, wymaga, by ten właśnie naród, który najgorszego podeptania idei świętej doznał, doprowadził tę ideę do największego tryumfu, by on, który upadł skutkiem

---

kładzie, mówiąc, iż ma być teraz ukazany światu Chrystus „zmartwychwstały, przemieniony, zbrojny we wszystkie znamiona potęgi, Chrystus mściciel i odpłatca, Chrystus dnia sądnego, Chrystus Apokalipsy i Michała Anioła“.

niechrześcijańskości stosunków międzynarodowych, stosunki te uchrześcijanił [1]).

W głównej treści ideowej — mimo większego idealizowania przeszłości i wniknięcia stoffelsowskich myśli — niema zasadniczej różnicy między stanowiskiem „Traktatu“ i „Przedświtu“. Za to jest różnica zasadnicza w metodzie. Jakkolwiek „Traktat“ wznieść się pragnie na stanowisko ponadfilozoficzne, prawda jego w całej pełni ma charakter prawdy filozoficznej. Prawda „Przedświtu“ ma raczej piętno prawdy religijnej.

Odbił się w tem wpływ towianizmu. Krasiński nadal odczuwał pewną niechęć i nieufność względem Towiańskiego, zarzucał mu sekciarstwo — ale wzniesienie prawd, które i on sam wyznawał, na poziom religii, i ogłoszenie ich światu z katedry „Collège de France“, odpowiadało dążeniom autora „Legendy“. Tylko że nie Towiańskiego, lecz Cieszkowskiego uważał za reformatora i do niego stosował zasłyszaną gdzieś wróżbę, że się zrodził w Polsce człowiek, który ma religię nową zaprowadzić. Stanowisko duchowe „Polak“ uznawał za wyższe niż stanowisko „katolik“: „Snem moim

---

[1]) Myśl, poruszona już przez Baadera, uwydatniona w „Wykładach“ Mickiewicza, że zadaniem przyszłości jest uchrześcijanienie stosunków międzynarodowych, pojawiała się nieraz w ówczesnem piśmiennictwie. T. Sternal zwrócił uwagę na podane w „Trzecim Maju“ 3 grudnia 1840 streszczenie artykułu „Revue de deux Mondes“ o tem, że chrześcijaństwo, zrealizowane w prawie cywilnem, ma się dzięki Francyi zrealizować w prawie narodów. (Przegl. powsz. 1896, zeszyt 8, str. 190-193). W r. 1830 ks. Czartoryski ogłosił anonimowo traktat o dyplomacyi, znany Krasińskiemu, w którym mówi o znaczeniu narodów, jako „sections nécessaires, naturelles et primitives de la grande association du genre humain“ i podnosi konieczność uchrześcijanienia stosunków międzynarodowych. (Essai sur la diplomatie. Manuscrit d'un philhellène, publié par M. Toulouzan, Paris-Marseille 1830). T. Sternal zaznaczył też, że i Lamartine domagał się „zstąpienia Boga w prawa“. (Z powodu dzieła St. Tarnowskiego, Przew. nauk. i lit. 1893, str. 283).

byłby kościół wyższy nad wszystkie rozbraty dotychczasowe kościołów, kościół przyjmujący wszystkich do swego łona, ale przez Polskę i w jej imieniu“ [1]).

I „Przedświt“ stwierdza, że „polskość“ jako religia nowa jest wyższa od dotychczasowego katolicyzmu:

Bądźmy dumni, mój Aniele,
Bo, nim zstąpi cud i zbawi
Tych, co w dawnym drżą kościele,
Nam zwątpienie serc nie krwawi.

To też nie poetycznem wyrażeniem, ale istotnem wyznaniem wiary są słowa do Polski:

Ty nie jesteś mi już krajem,
Miejscem – domem – obyczajem,
Państwa skonem – albo zjawem,
Ale Wiarą – ale Prawem! [2])
Ten już odtąd Bogu kłamie,
Kto cię zdradzi — kto cię złamie;
Bo myśl Boga w twojem łonie
I los świata – w twym Zakonie!

Religijne stanowisko pociągnęło za sobą odwracanie się od samej tylko filozofii. Jak Mickiewicz w „Wykładach“, począł autor „Przedświtu“ czuć silnie i uwydatniać „tę niezmierną przepaść, co leży między martwemi doktrynami dzisiejszych czasów, a ową krainą, z której płynie życie i prawda“ [3]). Coraz dalszym stawał się Krasińskiemu hegelianizm – a zwłaszcza wydawał się coraz dalszym.

Kto po ścieżce jakiejś dostał się na przestrzenie wyżyny i potem po przestrzeniach tych dalej posuwa się swobodnie,

---

[1]) Listy do Słowackiego, III, 45, 26 stycznia 1843.

[2]) Podobnie mówił Michelet o Francyi: „La France est une religion“ („Le peuple“, 2 édition 1846, str. 326); już Leroux użył tego wyrażenia, które też przytoczył Mickiewicz w „Wykładach“.

[3]) „Wykłady o lit. słow.“, lekcya z d. 26 grud. 1843.

nie krępowany już wytyczoną drogą, oddala się od ścieżki coraz bardziej i z oczu ją całkiem wreszcie traci, a powietrzem wyżynnem upojony, zapomnieć gotów, w jaki sposób tu się dostał; zbyteczną zdaje mu się ścieżka, po której się w górę wdzierał, lekceważenia i odrzucenia godną.

Że Krasiński tak mało wdzięczności okazał dla szlaków heglowskich, wiodących ku „Przedświtowi", to tem zrozumialsze, iż cały jego główny rozwój myśli odbywał się pod hasłem prześcignięcia Hegla.

„Traktat o Trójcy" krytykuje dość ostro idealizm niemiecki i nie waha się zestawiać go z materyalizmem francuskim: „Filozofia francuska tylko bytu oderwanego, t. j. materyi, niemiecka tylko myśli oderwanej, t. j. Idealności czystej się trzymały. Obie doszły nie do Wszechżycia, ale do Wszechśmierci". Ostrzej sąd sformułowany we wstępie do „Przedświtu": „W okręgach filozoficznej wiedzy pewność — ale „braku" tylko — dowód, ale krytyczny tylko, że przeszłość nie zdolna potrzebom ludzkości zadosyć uczynić. — „Wściekło-flegmatyczne", że tak powiem, zaprzeczenie filozofii niemieckiej, do najwyższego bezkształtu doszło. Jednostronność „myśli" tknięta tą samą niemocą postawienia czegoś żywotnego, jak wprzódy jednostronność „materyi", której się trzymał ród Encyklopedystów francuskich".

Zatarte są w „Przedświcie" ślady hegelianizmu. Nawet pojęcie, którego nazwa wspomnienie Hegla budzi — pojęcie idei, platoński ma charakter, nie heglowski, gdy poeta przemawia do Polski:

Duch twój nigdy już nie skona,
Polsko moja przemieniona!
Ponad ziemskich szum zawiei
Tyś się wzbiła w kraj idei!
. . . . . . . . . . . . .

Wszystko przejdzie na potoku,
Wszystko zniknie na głębinie,
Co widome tylko oku,
Lecz Idea nie przeminie!

Metodę Hegla usunął Krasiński z „Przedświtu"; schemat trójkowy nigdzie się nie uwydatnił poza określeniem trzeciej epoki, życia „kształtów trzecich"; łączenie sprzeczności w syntezę echo znalazło tylko w zapowiedzi: „Wszystkie, wszystkie sprzeczne siły w jeden nastrój się złączyły".

Że nie względy poetyckie wpłynęły na wycofanie konstrukcyi filozoficznej, że było one celowe, może chęcią uprzystępnienia po części kierowane, ale głównie spowodowane przechyleniem się ku religijnemu mistycyzmowi — o tem świadczy wstęp. Stosownie do dawnych upodobań we wstępie tym, w którym żadne względy artystyczne nie krępowały myśliciela, spekulacya metafizyczna ustąpiła miejsca historycznym uogólnieniom i analogiom. Niewątpliwie i tu istniał związek z filozofią niemiecką, która podniosła analogię do znaczenia rozstrzygającej argumentacyi filozoficznej — lecz analogia ta raczej ze stoffelsowską myślą spokrewniona. Z podobieństwa dwu, zdawna już łączonych w rozważaniu, epok zamętu i oczekiwania, wysnuwa bliskość nowego przełomu, nowego objawienia, nowego zbawienia; z charakteru obecnej epoki przejścia wnioskuje o charakterze nowego przyjścia Mesyaszowego — uchrystusowienia stosunków między narodami i uświęcenia narodowości; łącząc zaś idee mesyaniczne z ideą napoleońską, jak to czynił i Towiański i Mickiewicz, twierdzi, że jak Cezar torował drogę nowemu porządkowi, stworzonemu przez Chrystusa, tak Napoleon przygotowywał epokę nową, którą ma urzeczywistnić Polska; z konieczności tylko wmieszała się idea filozofii niemieckiej, prawo polarności, by posłannictwo Polski uzasadnić — a ta idea również nie z Hegla zaczerpnięta i z jego szkoły, lecz z dawniejszego mistrza, Schellinga.

Dołączając wstęp samoistny, stojący odrębnie. poza koncepcyą poetycką, stwierdził Krasiński, że kształt poetycki dla myśli jego nie wystarczał. Poezya stawała się narzędziem, któremu wstęp prozaiczny w pomoc przychodził.

W „Nieboskiej Komedyi“ koncepcya poetycka była całkowitem, organicznem, koniecznem wcieleniem myśli, w „Irydionie“ idea przeniknęła akcyę — w „Przedświcie“ koncepcya poetycka oddzielić da się od filozoficznej — sama jest pięknem naczyniem ze szlachetnego kruszcu, nie ciałem nieodłącznem duszy żyjącej.

Obraz pary kochanków, płynących po jeziorze cudnem i widzących lub wspominających wizye, możnaby jako środek poetyckiego wprowadzenia myśli zestawić z motywami przechadzki, snu i wizyi, znanymi z dydaktycznych i alegorycznych utworów poezyi klasycznej, średniowiecznej i pseudoklasycznej.

A jednak, mimo tej samej na pozór metody tworzenia, pozornie podobnego włożenia myśli w kształt poetycki, spojony z nią przypadkowo, zewnętrznie — czuje się różnicę wielką, czuje się — na przekór włączonym widocznie dodatkom filozoficznym — istotną jedność wewnętrzną utworu, harmonię formy i treści. Ale nie tkwi ona w tem, by przewodni motyw obrazowy lub akcya zewnętrzna były istotnym odpowiednikiem myśli — polega ona na tem, że akcya, tło malownicze i myśl są składnikami jednolitej całości wyższej, że razem stanowią czynniki jednego, konsekwentnie przeprowadzonego, wyrazistego, silnego, niezwykłego przeżycia. Jest to jedność nie dramatyczna ani epiczna, nawet nie jedność alegoryczna — jest to jedność natury czysto psychologicznej, lirycznej, dająca poematowi odrębną fizyognomię artystyczną.

„Przedświt“ jest rozwinięciem poetyckiem wspomnienia ekstazy — ekstazy opartej na tak silnych i trwałych czynnikach duchowych, że możliwe jest jej ciągłe odnawianie

i zachowywanie trwałe, że jej rozpamiętywanie nie w elegię się przetwarza, lecz w pieśń tryumfu.

Piękno i miłość to pierwszy akord, początek stanu ekstatycznego. Krajobraz — przez życie same dany [1]) — stworzonym się wydaje na to, by wprowadzić w nastrój podniosłej szczęśliwości; to owa wielka, bogata, pogodna harmonia jezior alpejskich, która złączyła wszystkie pierwiastki piękna natury — piękno wody rozległej, spokojnej a życiem tchnącej, jednolitej a nie jednostajnej, z pięknem potężnych, wyniosłych, rozmaitych w swem ukształtowaniu gór, piękno mas nieorganicznej przyrody i piękno żywej roślinności, majestatyczność i jasną pogodność. Wraz z czarem krajobrazu, rozświetlonego promieniami księżyca, działa obecność ukochanej kobiety. A oba te czynniki nie są z naiwną bezpośredniością chłonione w duszę, lecz myślą idealizującą na stopień wyższy wzniesione — natura jako przejaw Boga, ukochana, z harfą w łodzi stojąca, jako wcielenie natchnień. Stąd działanie tem głębsze, tem silniejsze:

I ty ze mną — i my sami
I tak piękny świat ten cały!
Nabijaną światłem drogą
Coraz dalej łódź ma płynie;
O! anieli czuć nie mogą,
Co ja czuję w tej godzinie!

Siła nastroju przerasta siłę działających bezpośrednio podniet. W takich chwilach myśl mimowoli nowych podniet szuka, zdolnych do podtrzymania i spotęgowania nastroju; wszystko, co duszę uszczęśliwićby mogło, wyłania się z jej głębi — i budzi się nadzieja, budzi się pewność urzeczywi-

[1]) Byłoby zdaje się rzeczą ryzykowną doszukiwać się we wprowadzonym krajobrazie reminiscencyi literackich, chociaż motyw pokrewny znajduje się w literaturze ówczesnej; wszak Lamartine w słynnym wierszu „Le lac" zespolił wspomnienie miłosnej ekstazy z obrazem jeziora.

stnienia wszystkich najdroższych pragnień. Poczucie szczęścia, jakie ma poeta, pogodzić się nie może z trwaniem bolu najgorszego, patryotycznego — więc i ból ten minionym, przebytym już się zdaje:

Takiem silny, takiem dumny!
Siostro moja, mnie się zdaje,
Że w tej chwili ze snu trumny
Nasza Święta gdzieś już wstaje.

W chwilach takiego podniecenia duchowego szuka się chętnie uzasadnienia, uprawnienia nastroju — dotwarza się mu przyczyny, dla myśli wystarczające. Więc uzasadnia poeta swe poczucie szczęścia, siły, dumy — uzasadnia je posiadaniem wiary nowej, prawdy nowej i nadzieją, do której prawo ma Polak. Że śmierć Polski rękojmię życia jej daje, że więc godzi się szczęście odczuwać mimo nieszczęść obecnych, wyjaśniają słowa o śmierci „z świętej do świata miłości"; lecz zarazem pamięć zwraca się do tych, co śmierci tej winni i co Polskę za umarłą uważają — i wybucha inwektywą nienawiści i wzgardy.

Przerywa ona nastrój szczęścia; w towarzyszce poety ból na nowo się budzi.

Co zalewasz się tak łzami?
Co tak patrzysz bezprzytomnie?

Więc by odpędzić ból, by dać podwaliny podniosłemu uczuciu, wprowadza poeta siostrę duchową w krainę swej wiary i nadziei, wskazuje jej podstawy swej jasnej pewności:

Niech ci wyższy cud obwieszczę
Nad uciski, nad boleści!

Wśród romantycznej nocy księżycowej, blaski rzucającej na alpejskie jezioro, w kraj pamięci pociąga towarzyszkę, w zimowy step, gdzie w grobach śpią przodkowie — i z pośród zbrojnego ich tłumu słowom nauki brzmieć każe z ust Czarnieckiego — słowom nauki o przeszłości i przyszłości.

Z fantastycznie pięknej rzeczywistości poprzez tajemniczość nocy droga wiedzie w dziedziny marzeń i wizyi. Sen opowiedziany daje ton dalszej wizyi. Gra na harfie towarzyszy jej zjawianiu się — muzyka, która od czasu poznania Danielewicza wiązała się silnie z myślą o zaświatach.

Na potwierdzenie słów Czarnieckiego, na umocnienie wiary, pochód polskich duchów się zjawia pod przewodem Królowej Polski, dążąc ku „trzeciej epoce".

Dopełniony krąg czynników, ekstazę szczęścia wywołujących.

Ja ci mówię — żem szczęśliwy!
Polska moja — Polska będzie!
Dzięki wszystkim i wszystkiemu,
W wieki wieków dzięki wszędzie
Bogu — Duchom — ludziom — tobie —
I umarłym dzięki w grobie
I każdemu, kto jest żywy,
Temu światu wszechcałemu
Wieczne, wieczne dziękowanie!
I powietrzu powiem: „Panie,
Dzięki Tobie — bom szczęśliwy!"

Dalsza treść — to tylko pełniejsze rozwinięcie myśli, dodanie wizyi nowej, przedstawiającej przyszłe uwielbienie Polski — dalsze uzasadnianie, wyjaśnianie i przedłużanie tonu tryumfalnego, tonu zwycięstwa. Bo nie zapomniany, nie odsunięty na chwilę jest ból — lecz myślą zwyciężony. Z harmonią krajobrazu, od rozdźwięków wolną, zespoliła się harmonia światopoglądu, pokonującego dysonanse życia.

Dla epoki swej był „Przedświt" najjaśniejszem, najdobitniejszem i najskrajniejszem ujęciem nadziei mesyanicznych[1]); dzięki temu zdobyć mógł serce ogółu. Dziś część idei jego

[1]) Dlatego też Mickiewicz w ostatnim roku wykładów zapowiadał, że z poezyi „podejmie niektóre miejsca dwóch poematów polskich, mających tytuł „Przedświt" i „Sen Cezary"". (W rzeczywistości jednak zajął się nieco bliżej tylko „Snem Cezary" i „Legendą").

należy do historyi — dziś przeciwstawia się jej myśl krytyczna największych nawet wielbicieli. Jeśli więc mimo to żywotność poematu nie straciła siły, innej trzeba szukać przyczyny [1]).

Nie jest nią samo piękno wizyi przodków czy pary kochanków z harfą wśród jeziora; motyw taki, dla drobnego utworu wystarczający, w poemacie większym może uroku dodawać, ozdobą być, podnosić znaczenie — nie może o niem sam przez się stanowić.

Nie jest tą przyczyną świetność formy, nieco do Zaleskiego zbliżonej, który i treścią „Ducha od stepu" mógł oddziałać [2]); bo chociaż forma doskonalsza jest, niż w innych utworach poetyckich Krasińskiego i zdobywa się czasem na ustępy wielkiej lekkości, dźwięczności i energii, zupełnie doskonałą nie jest i niekiedy z najpiękniejszymi wierszami łączy dziwnie słabe.

Żywotność swą i wielkość temu „Przedświt" zawdzięcza, że w jednolite przeżycie zamknął w zespole przedziwnym najwyższe wartości życia, indywidualnem piętnem twórcy nacechowane. Piękno przyrody, miłość do kobiety, światopogląd jasny i kojący, odczucie i rozumienie Boga, miłość narodu i ludzkości i wiara w ich przyszłość, wiara w zwycięstwo dobrego, myśl o nieskończonym rozwoju ducha — wszystko to jako przeżyta przez poetę realizacya troistego ideału piękna, prawdy i dobra stopiło się w całość, której harmonia pogodna wznosi się ponad świadomość bolu. W drobnej części tylko są te wartości wzięte bezpośrednio z życia rzeczywistego — bo te nawet, które najbardziej tkwią w rzeczywistości — przyroda i miłość — przetworzone są,

---

[1]) Na odmienne stanowisko dzisiejszego czytelnika wobec „Przedświtu" zwrócił już uwagę Bronisław Chlebowski w rozprawie o „Przedświcie". (Sfinks, 1909 i Pisma B. Chlebowskiego, t. I, Warszawa 1912).

[2]) Na wpływ „Ducha od stepu" zwrócił uwagę T. Sternal. (O „Przedświcie" Z. Krasińskiego, Przegl. powsz. 1896, str. 204).

przeduchowione. Wartości, które opiewa „Przedświt“ — to wartości, z głębi ducha dobyte na dopełnienie i podniesienie życia. I przez to właśnie „Przedświt“ staje się jednym z najpełniejszych wyrazów romantyzmu.

U wstępu i u kresu romantycznej epoki dwa powstają utwory, ze szczególną wyrazistością uwydatniające romantyczny stosunek do życia rzeczywistego, romantyczne tworzenie wartości — utwory różne treścią, formą, koncepcyą, ale typem przeżycia bliskie — dwa wielkie poematy o wartościach i o zwycięstwie nad pesymizmem — „Hymny do nocy“ Novalisa i „Przedświt“ Krasińskiego.

Obaj poeci cierpienie mają za punkt wyjścia — obaj do poczucia szczęścia najwyższego się wznoszą dzięki religijno-filozoficznej koncepcyi; obaj z nieszczęścia wartość czynią, przetwarzają je w podstawę szczęścia wyższego — Novalis śmierć kochanki, Krasiński śmierć ojczyzny.

Zwycięzcami bolu i pesymizmu są obaj — ale Novalis przezwycięża tylko bój osobisty, Krasiński — ból zbiorowy.

Dostojne piętno romantyzmu polskiego wyciśnięte jest na polskim poemacie o wartościach.

Nie w treści idei wszystkich, ale w rodzaju przeżycia tkwi wielka, wieczna prawda „Przedświtu“, głoszącego siłę ducha, który zdoła tworzyć i przetwarzać wartości i wbrew ciosom rzeczywistości porwać życie na wyżyny ideału.

Miał Krasiński prawo powiedzieć:

W tej godzinie
O, pamiętaj, żeśmy byli
Na najwyższej dusz wyżynie —
Tam, skąd żródło życia płynie:
My u źródła życia pili.

---

# CZĘŚĆ PIĄTA.

## I.

Między marzeniami „Przedświtu“ a rzeczywistością był rozdźwięk bolesny; i życie osobiste i życie narodu dalekie było od jego harmonijnej jasności.

Wkrótce po wydaniu poematu twórca jego, ulegając obcej woli, życie ułożył w sposób, sercu swemu i myśli swej przeciwny. Niszcząc własne pragnienia osobistego szczęścia, winowajcą się stawał względem dwu kobiet — jedną, ukochaną, opuszczał — drugą, niekochaną, unieszczęśliwiał, biorąc ją za żonę. Przeczuwał jeszcze gorsze koleje; sądził, że powrót do kraju wnet się przemieni w zesłanie na Sybir. „Zważ na moje życie“ — pisał do Delfiny przed ślubem — „jako los — Syberya; jako otoczenie — dom znienawidzony; jako zadanie — niewola; jako nadzieja — śmierć....“ [1]), Śmierci rychłej oczekiwał, żonie ofiarując wiersz z mówiącym wiele dodatkiem: „Dopełnienie jej żądania“ [2]). Delfinę prosił:

> Módl ty się za mnie, gdy przedwcześnie zginę
> Za winy ojców i za moją winę [3]).

„O jakie to życie kamienno-grobowe“ — skarżył się — jakże mnie przywala i przydusza“ [4]).

---

[1]) Listy do Delfiny Potockiej, Tyg. illustr. 1898, I, str. 456.
[2]) Dzieła III, str. 149.
[3]) Dzieła III, str. 157.
[4]) Listy do Delfiny Potockiej, Tyg. illustr. 1898, I, str. 475.

Stosunki, jakie widział w Polsce i w Kościele, pomnażały gorycz; w Polsce z boleścią stwierdzał zmateryalizowanie coraz gorsze, moralne zniszczenie młodzieży — w Kościele rzymskim politykę uniżoną, „opuszczoną od Ducha“ [1]. Nadzieję dawać mogła chyba myśl, że potężnienie złego wreszcie do przełomu musi doprowadzić. „Złe się przesila“ — tłumaczył Małachowskiemu — „bo dochodzi takiej miary, że wkrótce przeleje cierpliwość Boga, który najcierpliwszym jest, póki nie dojrzeje ból ludzki, co miłość jego obudza, a wtedy, jako był wprzódy najcierpliwszym, nagle staje się z Chrystusa ukrzyżowanego Jehową, przed którym „przepaść ze strachu siwieje“. Gdy ona siwieć zacznie, nam obu włosy poczernieją, białe włosy nasze“ [2].

Tymczasem dręcząco dawał się we znaki ból wieku przejścia.

„Coś tam naruszonego w organizmie planety, w ciele rodu ludzkiego, w mózgu M[ickiewicza], w sercu naszem, na ziemi i na niebie, w powietrzu i na morzach, wszędzie: Bogi i ludzie szaleją, natura i społeczeństwo. Tak bywa zwykle przy końcu wieków, u [3] wstępu do nowych, rodzących się. Nam się dostało żyć w chwili skonu jednych a drugich porodu; skon zaś i poród, dwa to najokropniejsze bole humanitarne“ [4].

Wśród udręczeń takich kurczowo chwytał się swej idei, która mu rozjaśniała mroki: „Ta idea moją wiarą, moją nadzieją, moją miłością“ [5].

Tem drażliwszy być musiał na wszystko, co skrzywieniem i wypaczeniem groziło jego idei najdroższej, co zboczenie sprowadzić mogło z drogi, ku przyszłości wiodącej.

---

[1]) Listy do Sołtana, II, str. 299–302, 12 kwiet. 1844.
[2]) Listy do Małachowskiego, 32 — 5 listop. 1844.
[3]) W druku mylnie „a“.
[4]) Listy do Małachowskiego, 34 — 1 czerwca 1845.
[5]) Listy do Sołtana, II, 302 — 12 kwiet. 1844.

Gdy więc ideę swą widział złączoną z pierwiastkami, które istocie jej były przeciwne, lęk go zbierał i oburzenie — i do obrony czuł się powołany.

Przyszłości, którą sobie skonstruował, bronić chciał przed takiem jej zdobywaniem, jakie za możliwe i dopuszczalne uważał Henryk Kamieński.

Kamieński, wyobraziciel konsekwentny, czasem skrajny, idei demokracyi emigracyjnej, przedstawiciel zespolenia ideałów polskich z atmosferą francuskiego myślenia, wydał w r. 1844 książkę obszerną i poważnie przemyślaną, której tytuł wskazywał, że pragnęła drogę wyznaczyć narodowi: „O prawdach żywotnych narodu polskiego przez Filareta Prawdoskiego“ [1]).

Naród pojmował tak samo jak Krasiński: „Naród ginie wtenczas, kiedy nie ma naturą rzeczy sobie wskazanego żadnego celu do spełnienia w ludzkości, kiedy idea, cel ten w sobie zawierająca, nie jest węzłem jego wspólnym“ [2]).

Wskazywał Polsce wielkie posłannictwo europejskie: „My, Polacy, pełni młodzieńczego narodowego uczucia, mamy dać początek przebudzenia wszystkich ludów i wyrwania ich z ciężkiego snu i uciemiężenia, w których zostają“ [3]).

Wpierw jednak wyzwolić się musi Polska przez powstanie; ale by powstanie udało się, musi być powstaniem nie szlachty samej, lecz całego narodu; to możliwem się stanie, jeśli wraz z rozpoczęciem powstania dokona się rewolucyi społecznej, uwłaszczenia ludu. Złączenie rewolucyi społecznej z powstaniem, program wielkiej „wojny ludowej“ — to główna treść „Prawd żywotnych“ [4]).

---

[1]) Stosunek „Psalmów“ do „Prawd“, znany już krytyce, jasno wynika z listów poety.

[2]) Str. 57.

[3]) Str. 51.

[4]) Książka: „O prawdach żywotnych“ (Bruksela 1844) jest zbiorem rozpraw różnej treści. Część I obejmuje „Studya nad historyą powstania

Autor ich pragnął, by rewolucya dokonała się pokojowo: „Rewolucya społeczna, która jedynie może nam dać siły do stargania obcego jarzma, rewolucya społeczna odbyć się musi wśród powszechnej narodowej jedności. Nie będzie nosić postaci domowej wojny, ani się krwią polską zbroczy, ale nastąpi odrazu ogólną i braterską, całego powstającego narodu zgodą“ [1]).

Było to poniekąd celem dzieła, tak wpoić we wszystkich ideał „rewolucyi społecznej“, by wszyscy ją uznali za konieczną, by nikt jej nie przeciwdziałał, by środki gwałtowne stały się zbytecznymi.

Ale nie był autor zupełnie pewny takiego rozwiązania kwestyi — zgodnie z myślą o walce społecznej, nie obcą już manifestowi „Towarzystwa Demokratycznego“ z r. 1836 [2]), inne również rozwiązanie przewidywał i obmyślał. Ton pokojowy nie był jedynym jego tonem — i książka jego nie samemi słowy miłości tchnęła, lecz także chłodnymi, wyrozumowanymi wyrazami groźby.

„Gdyby nie mogła się odbyć rewolucya ludowa w powszechnej całego narodu jedności, ale walką wewnętrzną

———

Polski 1830—1831“; chwali klub (tak niesympatyczny Krasińskiemu) jako „poprawkę i rozwinięcie powstania“, kreśli ideał „postępowej poezyi ludowej“. Część II „Rozwagi nad obecnym stanem Polski“ zawiera główne idee autora. Część III „Wojna ludowa“ jest obszernym programem powstania i rewolucyi społecznej, podającym szczegółowe przepisy.

[1]) Str. VI.

[2]) W manifeście tym znajdował się ustęp następujący: „Oświadczamy nakoniec, że daleką jest od nas chęć mordów i pożogi własnego kraju... Gdyby jednak konieczna zmiana porządku społecznego i za nią idąca niepodległość bez gwałtownych wstrząśnień obejść się nie mogły, gdyby lud musiał być surowym sędzią przeszłości, mścicielem wyrządzonej sobie krzywdy i wykonawcą niecofnionych wyroków czasu, my dla garstki uprzywilejowanych, nie poświęcimy szczęścia dwudziestu milionów, a przelana krew bratnia spadnie tylko na głowy tych, co w zapamiętaniu własny egoizm nad wspólne dobro i wyjarzmienie ojczyzny przeniosą“.

i rozlewem krwi oznaczyć się musiała, niechaj natenczas jakimkolwiek kosztem nastąpi, byle się stała, bo wszelkie względy poświęcić potrzeba jedynemu a niechybnemu środkowi ratowania ojczyzny. Cóż pojedynczy ludzie, a nawet całe klasy znaczą, wzięte na szalę z tak ważną rzeczą? Cóż wreszcie, że wśród starcia się narodowych żywiołów przy niechybnem zwycięstwie ludu padną niektórzy, najlepszemi chęciami tchnący, którzyby w dobrej wierze zadawali śmiertelne ciosy naszej sprawie, chcąc jej służyć? Czyż nie lepiej, żeby oni zginęli, niż Polska?“ [1]) „Niech raczej wyginą wszyscy, którzy chcący lub nie chcący będą stawać się zaporami naszemu zbawieniu, niźli Polska“ [2]).

O cel chodziło — środki zdawały się obojętne. „My zawsze rewolucyi i tylko rewolucyi służymy, bez względu na to, czy białą czy czerwoną chorągiew rozwinąć będzie musiała“ [3]).

Uczeń rewolucyi francuskiej — otwarcie głosił teoryę terroru. Przeciw wszelkiej „kontrrewolucyi“ uważał terroryzm za konieczny. Ten terroryzm „doścignie nie tylko pojedyncze osoby, ale całe klasy, gdyby przedstawiać miały kontrrewolucyjną masę“ [4]). Dokładnie podawał autor sposoby użycia terroru przeciw szlachcie [5]), a między zasadami „wojny ludowej“ umieścił prawo: „Ktokolwiek kładzie zapory ogłaszaniu rewolucyi społecznej i powstania... ma być karany śmiercią“ [6]).

Idea główna — że uwłaszczyć trzeba lud i że w ten sposób tylko będzie można cały naród wciągnąć do powstania i zyskać zwycięstwo — była i szlachetna i rozumna, wskazywała drogę jedyną, konieczną; w czyn wprowadzona,

---

[1]) Str. 63.
[2]) Str. 64.
[3]) Str. 64.
[4]) Str. 135.
[5]) Str. 139–144.
[6]) Str. 180.

mogła istotnie mieć doniosłość ogromną. Ale zepsuło ją doktrynerstwo autora, zapatrzonego we wzory francuskiej rewolucyi; w sposób karygodny a zgoła niepotrzebny widmo domowej wojny roztaczał przed narodem uciśnionym; zamiast wszystkich ożywić i zachęcić swą słuszną zasadą — odtrącał autor niejednego z najlepszych metodą swoją. Opozycyę uprawniał, stając się rzecznikiem rewolucyjności gwałtownej, skrajnej, przeciw której już niejednokrotnie budziła się reakcya wśród emigracyi, czasem ulegającej zbytnio atmosferze niedawnej przeszłości francuskiej [1]).

Krasiński dotąd zajęty był samą treścią przyszłej epoki. Pewność co do jej nadejścia sprawiała, że nad środkami praktycznymi się nie zastanawiał; to tylko jasne mu było, że odpowiadać muszą wyższemu, szlachetniejszemu stopniowi rozwoju. „Śmierć tylko śmiercią wprowadzać można" — pisał we wstępie do „Przedświtu" — „jedno życie tylko nie broni się rzezią — nie wtłacza się na karki ludzkie jarzmem — ale żywotnie wstępuje w serce ludzkości, stawiając, a nie niszcząc, kochając, a nie każąc zabijać".

O czynie epoki trzeciej mówił ogólnikowo, malując go w barwach idealnych; teraz, gdy dążenie do lepszej przyszłości przybierało kształt konkretnych planów i usiłowań — lęk go zdjął przed czynem.

On, który tak optymistycznie w przyszłość patrzał, w zetknięciu z teraźniejszością trwał w dawnym pesymizmie. On, który przyszłe pokolenie idealizował, współczesne oceniał jak najsurowiej. Dla masy zachował niechęć i pogardę; instynkty jej przyznawał, nie wolę świadomą.

Słowa Kamieńskiego o dopuszczalności terroryzmu, autora „Nieboskiej" rozbudziły w autorze „Przedświtu".

---

[1]) Na wcześniejsze polemiki, zapowiadające niejako wystąpienie Krasińskiego, uwagę zwrócił T. Sternal w swej rozprawie o dziele St. Tarnowskiego (Przew. nauk. i lit. 1893).

Przekonany był, że jeśli takie hasła w lud pójdą, jeśli przyjęte zostaną za artykuły wiary ludowej (jak to się stało w streszczającym niejako „Prawdy“ „Katechizmie demokratycznym“ Kamieńskiego [1]) — to wywołają rozpętanie instynktów najgorszych, dni rewolucyi francuskiej, dni „Nieboskiej“ sprowadzą na Polskę. Nikomu możliwość skutków groźnych nie mogła się przedstawiać w tak wyolbrzymionych formach, jak Krasińskiemu.

Marzenia zbyt daleko sięgające, pragnienia wybujałe sprawiają zawsze, że gdy realizacya ich zbliżać się zdaje, niepokój ogarnia przedewszystkiem. Smutne doświadczenia każą się obawiać, że rzeczywistość kłam zada rojeniom — pewniejsza jest przyszłość jasna w niedostępnej krainie marzenia, niż w łatwo skrzywić się dających drogach usiłowań praktycznych. A oto groziło wypaczenie jak najgorsze ideom poety.

Dotknięte było to, co w kierunku jego myślenia stanowiło składnik najistotniejszy. Wśród przemian idei wierny był stale przeświadczeniu, że „zbrodnie nowe“ nie zdołają zbawienia przynieść, że najszczytniejsze dążenia w niwecz się obracają, gdy środków wyborem kieruje szatan — Masinissa.

Więc uderzył w dzwon trwogi i przestrogi — i hasłom terroru przeciwstawił hasło miłości.

Przed oczy tych, co terroryzm uważali za drogę możliwą — stawiał w „Psalmie Miłości“ widma ohydnej karty dziejowej: „Hajdamackie rzućcie noże!“.

Jako filozof przedewszystkiem zwalczał zasadę środków gwałtownych; jeśli autor „Prawd“ powoływał się na przykład

[1]) O tym „Katechizmie“ tak się wyrażał Krasiński: „Wyszło zrealizowanie prawd w maleńkiej postaci pod nazwą katechizmu... Niecna to odwaga, sprosne to męstwo“. (Listy do Sołtana, II, 319 — 11 lipca 1845). Zaznaczyć trzeba, że „Katechizm“ ze szczególnym naciskiem uwydatniał winy szlachty polskiej.

rewolucyi francuskiej, to autor „Przedświtu“, pseudonimem „Spiridiona Prawdzickiego“ [1]) zaznaczający wiarę w nadchodzenie nowej epoki religijnej, zapowiadanej w „Spiridionie“ przez George Sand — odpowiadał, iż zbliżająca się epoka nowa innych już, szlachetniejszych żąda środków:

Z krwi i z błota stary świat!
My do innych idziem lat,
Promień z niebios spadł już nowy
. . . . . . . . . . . . .
Czas już przejrzeć Boga wolę,
Czas anielski podjąć trud,
Czas odrzucić wszelki brud
I tem samem znieść niewolę.

Dawnych błędów naśladować nie wolno — świat wyżej idzie; od kamienia rozwija się duch ku coraz wyższym stopniom — a „cel wieków — szlachetnienie“.

Zwłaszcza pojęciu Polski, jako pierwowzoru ludzkości przyszłej, przeciwne były hasła terroru. Jeśli Polska spełnić miała rolę, którą jej wyznaczał Krasiński, musiała czysta zostać i nieskalana. Wołał tedy poeta:

Że ten tylko więzy przetnie,
Kto namaszczon cnoty znakiem —
Że na ziemi być Polakiem,
To żyć bosko i szlachetnie!

Terrorystyczne przeprowadzenie rewolucyi społecznej wieść miało do zwycięstwa nad Moskwą. Myśl taka była w sprzeczności jaskrawej z owem pojęciem walki Polski z Rosyą, jakie wytworzył sobie autor „Traktatu o Trójcy“. Dla niego nie była to tylko walka dwu narodów, ale walka dwu pierwiastków: dobrego i złego, Ormuzda i Arymana. Polska i car — to dwie wiary walczące — wiara w światłość

---

[1]) Odpowiadał ten pseudonim pseudonimowi Kamieńskiego „Filaret Prawdoski“.

i wiara w ciemność. Kto więc Polsce służy, musi być sługą dobrego pierwiastka. Jeśli złych środków się chwyta, tem samem przechodzi na stronę Moskwy:

Kto chce iskier z czarta kuźni,
By przepalić czarta moc,
Ten świat w gorszą wpycha noc,
Ten mądrości wiecznej bluźni. —
Choćby nie był Moskal rodem,
Ten Moskalem stał się z ducha,
Ten mongolskich natchnień słucha —
Moskwa-piekło mu narodem.

Nie tylko jednak idea trzeciej epoki i Polski niezgodna jest ze stosowaniem środków gwałtownych — historya nawet, na którą powoływaćby się chcieli zwolennicy terroru, przeciw nim świadczy zdaniem poety:

Nikt przez mordy i katusze
Nie był wieków Dyktatorem!
. . . . . . . . . . . .
Słaby tylko rzeź wybiera,
Czy mu imię jest — Maryusza,
Czy mu imię — Robespiera!

Obok uwag co do możliwości terroryzmu inna jeszcze rzecz raziła i drażniła Krasińskiego w „Prawdach żywotnych“, W pomyśle „wojny ludowej“ znikała rola szlachty — z nią lub przeciw niej dokonać się miała przemiana, nie przez nią.

Przeciw takim teoryom Pankracych oburzył się w poecie hrabia Henryk. Jego sympatya dla arystokracyi rosła z biegiem lat, chociaż wady szlachty ostro krytykował. Trudno mu było zresztą wierzyć, by głębokie, wzniosłe teorye, na których chciał budować przyszłość, mogły stać się od razu własnością mas, ciemnych jeszcze i nieoświeconych, przejętych dążeniami materyalnemi; teorye te na wykonawców żądały ludzi kultury odpowiedniej, tradycyą już popychanych „w wyższą stronę“. Idea ewolucyi, przeradzająca się z koniecz-

ności w ideę ciągłości historycznej, wierzyć kazała, że ci, co przeszłość tworzyli — i to przeszłość godną wielkiego posłannictwa — i nadal przewodnictwo dzierżyć mają. Z nieuświadomionych może jasno sympatyi i uprzedzeń i uświadomionych jasno przesłanek historyozoficznych wynikły słowa, że „bez Szlachty Ludu niema“, że:

Poprowadzi Lud do bitwy,
Kto prowadzić Lud ten umie:
Szlachta Polski — Rusi — Litwy.

Widział wprawdzie poeta, że przemiana dokonywa się w narodzie, że szlachta sama przestała być całością narodu — że Polską ma być ogół narodu t. zn. lud i szlachta (bo „stanu trzeciego“ nie chciał w Polsce uznawać); ale ta synteza nie mogła zdaniem jego być upadkiem szlachty — i szlachta i lud wznieść się miały do wyższej jedności:

Z Szlachtą polską polski Lud,
Dusza żywa z żywym ciałem
Zespolone świętym szałem.
Z tego ślubu jeden Duch,
Wielki naród polski sam.

Takie właśnie zespolenie miłosne będzie świętym czynem przyszłości, tej potędze odpowiadając, którą Apostoł narodów za najwyższą uznał, ponad wiarę i nadzieję miłość stawiając.

Nie jest czynem rzeź dziecinna,
Nie jest czynnem wyniszczenie. —
Jedna prawda boska, czynna,
To: przez miłość przemienienie!
Jeden tylko, jeden cud:
Z Szlachtą polską polski Lud.

Zdania inne, inną drogą wieść chcące, nie cofające się przed zbrodnią — to wynik jadu niewoli, trującego dusze, to pokusy szatańskie — jedne z wielu, które Polsce chcą wydrzeć mesyaszowy charakter. W pokusach tych ostatnia

próba; w niej ma Polska okazać, że jest „wszechzłego wiecznym wrogiem“, a więc istotną przewodniczką ludzkości ku Królestwu Bożemu, w którem złe zwyciężone będzie.

Taka jest polemika poetyczna, energiczna, silna, przeciw teoryom Kamieńskiego. Ale Kamieński dał „Psalmowi Miłości“ nie sam materyał polemiczny — dał mu też pewną treść pozytywną.

I to jest rzeczą wielkiej wagi. Bo polemika opiera się na gotowym już systemie poety, jest jego wynikiem koniecznym — natomiast w przyjętych od Kamieńskiego myślach zjawia się coś nowego, coś, czego dotąd nie zawierała twórczość autora „Przedświtu“.

Krasiński nigdy dotąd otwarcie nie wzywał do powstania; przeciwnie — od bolesnych miesięcy r. 1831 trwała cicha niechęć względem powstania, „Irydion“ zaś okazywał właśnie daremność walki orężnej; w systemie filozoficznym poety chrystusowość Polski wydawała się dostatecznym środkiem do zdobycia przyszłości, nie wymagającym orężnej pomocy. „Prawdy żywotne“ dopiero rozbudziły głośny ton rycerski. „Psalm Miłości“ przyjmował i głosił emigracyjny ideał powstania:

Przeciw piekłu podnieść kord,
Bić szatanów czarny ród,
Rozciąć szablą krwawy knut
Barbarzyńskich w świecie hord.

W „Przedświcie“ obrazem raczej symbolicznym, niż wezwaniem były słowa, że „zbrojni polscy męże“ szatanowi „w pierś wetkną miecz ze stali“ — teraz hasło rzucone było jasno, niedwuznacznie.

I nie samo hasło powstania. Krasiński współczuciu dla klas upośledzonych dawał już wyraz dawniej, ale o uwłaszczeniu ludu nie mówił nigdy. W „Psalmie Miłości“ ten postulat Kamieńskiego przyjmuje — co więcej, zgadza się

na to, że „rewolucya społeczna“ musi złączyć się z powstaniem — ale pod tym warunkiem, że przeprowadzi ją w imię miłości szlachta jako przewodniczka ludu.

Rezultaty swej myśli, swego systemu filozoficznego, podawał Krasiński, gdy wskazywał ogólne drogi przyszłego wznoszenia się:

Wylać Ducha na miliony,
Ciałom wszystkim rozdać chleba,
Duszom wszystkim — myśli z nieba,
Nic nie spychać nigdy w dół,
Lecz do coraz wyższych kół
Iść przez drugich podniesienie.

Ale praktyczny program na przyszłość najbliższą — to był program Henryka Kamieńskiego, program „wojny ludowej“:

Dać żniwiarzom wszystkim grunt,
Rozpłomienić święty bunt [1]).

Polemika „Psalmu Miłości“ argumenty czerpała z systemu „Traktatu o Trójcy“. Należało więc wprzód system

---

[1]) Etyczne i społeczne poglądy „Psalmu Miłości“ podzielał w zupełności Cieszkowski. Dowodem tego drugi tom dzieła „Ojcze nasz“ (Poznań 1899). „Gdziekolwiek napotkacie haniebne lub niegodziwe środki“ — pisze — „tłumaczone godziwością lub świętością celu, tam się ani chwilę nie wahajcie, tam dobrej myśli być nie może; — bo dobra myśl, dobrych sposobów szuka, i takie zawsze znajduje, — wszelkie zaś złe natchnienie nie pochodzi od tego, „który jest prawdą bez niegodziwości“, ale są to raczej wyziewy one ducha ciemnoty i fałszu, który podżegał stosy „świętej“ Inkwizycyi, zanim jął się machać ostrzem „świętej“ giliotyny, który kierował rzezią Św. Bartłomieja, zanim wywołał hajdamactwa galicyjskie, który nareszcie ogłupiał narody bądź duchownym, bądź świeckim Jezuityzmem, zanim począł rozbestwiać ludy, bądź demagogicznym, bądź biurokratycznym radykalizmem“ (str. 253). Żądając pogodzenia przeciwieństw we wyższej jedności, za najwyższą siłę społeczną uznaje miłość (str. 270 do 275), a o rewolucyi twierdzi, że „nie ta droga jest Bogu miłą, ani duchowi ludzkości przystojną“ (str. 279).

ten wyłożyć jasno, wyraziście, wpoić go mocnemi słowy w umysł czytelników, by w imię jego idei przyjęli hasła miłości.

„Psalm Wiary“ i „Psalm Nadziei“ stanowią przedsionek filozoficzny „Psalmu Miłości“.

Pierwsza część „Psalmu Wiary“ jest niejako nowym „Synem Cieniów“, wyższym o całą tę przestrzeń, jaka „Traktat“ dzieli od „Syna Cieniów“. Odrzuciwszy wraz z koncepcyą poetycką także niejasność i tajemniczość dawnego poematu, dał Krasiński pełne przetopienie poetyckie dojrzałej czystej myśli filozoficznej — a że temat, lot ducha w nieskończoność, zawierał w sobie piękno wielkie, przeto zdołał stworzyć o rozwoju ducha poemat filozoficzny, prawdziwie doskonały, zamknięty akordem dwu idei najwyższych — miłości i życia:

Miłość bez granic — to życie bez końca.

We wiersz nie zbyt krótki, rytm poddający tokowi myśli, ujął abstrakcyjne pojęcie trójcy w człowieku i jej rozwoju, przyswojone poezyi przez użycie obrazów możliwie najprostszych, a jednak dzięki myśli, z którą są związane, nabierających cechy niezwykłości. Nasuwające się tak łatwo, Homerowe porównanie ludzi do liści więdnących stało się czemś nowem w zastosowaniu do dziejów ducha:

Dusza i ciało — to tylko dwa skrzydła,
Któremi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie
. . . . . . . . . . . . . . . .
Ciała i dusze własne poza sobą
Sypie, jak liście zżółkłe i strząśnięte
. . . . . . . . . . . . . . .
Za nim — przeszłości zmierzchające tonie,
Przed nim — rozwarte wszechbezmiarów błonie,
Przed nim świat wszystek, Czas, Przestrzeń bez końca,
Piętra z dróg mlecznych i dni z lat tysiąca.

Nierówny jednak poziom utworu; myśl abstrakcyjna obciąża wiersz coraz cięższy, gdy wchodzi weń problem immanencyi i transcendencyi Boga; mimo wysiłków widocznych proza zwycięża poezyę, gdy w części następnej o losach ludzkości i o narodowościach mowa — nawet ustęp o posłannictwie Polski nie wznosi się wyżej i dopiero, gdy religijnie przetwarzając idee Straussa, o losach ludzkości jako losach Chrystusa mówi poeta, znów proroctwo przemienienia ludzkości wnosi polot poetycki, choć i tu znać wysiłek:

Jak Chrystus, w światła wzbijesz się okręgi!
Z czoła się twego grzech wszelki twój zetrze,
Jak pióra lekkie będą twe ramiona,
Ręce pokładniesz na białe powietrze
I w niem się ważyć będziesz — spowietrzniona!

„Psalm Wiary" niczem nie wiąże się bezpośrednio z książką, która wywołala „Psalm Miłości". „Psalm Nadziei" natomiast jest jakby odpowiedzią na wezwanie Kamieńskiego i w swej najpopularniejszej strofie parafrazuje słowa „Prawd żywotnych".

Zdaniem Kamieńskiego poezya „na bok usunąć powinna elegie i treny, a zaintonować pieśń nadziei, uczyć prawd, które przechodzić powinny w powszechne pojęcie". „Powstań" — dodawał — „piewco przyszłości!... Wyglądamy cię z nadzieją niemylną, bo się objawić musisz, bo cię wyda siła żywotna Polski" [1]).

Sam tytuł „Psalmów Przyszłości" odpowiadał tej apostrofie do „piewcy przyszłości", a przedewszystkiem „Psalm Nadziei" — owa „pieśń nadziei", której domagał się Kamieński — w początkowej i końcowej zwrotce powtarzał wezwanie do porzucenia „elegii i trenów":

---

[1]) Str. 46 („O stanowisku postępowem poezyi ludowej").

Dość już długo — dość już długo
Brzmiał na strunach wieszczów żal!
Czas uderzyć w strunę drugą,
W czynów stal!

Nie spokojnie-podniosłym wykładem jest ten psalm, jak „Psalm Wiary“, ale entuzyastycznem proroctwem epoki Pocieszyciela, Ducha świętego, ku której wiedzie Polska, epoki „ewangelii wiecznej“, „nowego Hieruzalem“. Ale to nie natchnienie „Przedświtu“ — wiersz niezawsze poddaje się falom myśli, dysonans jest czasem między treścią i formą.

Utwór polemiczno-okolicznościowy, jakim były w założeniu „Psalmy“, stał się całkowitym wykładem systemu filozoficznego, poetycznem *pendant* do prozaicznego wykładu Aligiera i Prezesa z „Niedokończonego Poematu“ [1]. Pod tym względem zajęły „Psalmy“ w ówczesnej literaturze polskiej stanowisko wyjątkowe. Zarazem jednak były skrajnym objawem prądu, który literaturze polskiej narzuciły historyczne warunki. Wobec nieszczęść narodowych czysta sztuka poddać się musiała narodowej służbie; idea stawała się celem dla poety, miarą wartości dla ogółu. U Krasińskiego skrajnej przewadze idei dopomagał fakt, że w chwili, gdy zdobył sobie system, twórczość jego słabnąć poczęła coraz bardziej. Poezya jego była już tylko służebnicą idei — niezawsze posłuszną. W „Psalmach“ właściwej koncepcyi poetyckiej niema; całość rozwija się w nich nie przez logikę akcyi, nie przez logikę obrazów, nie przez logikę uczucia (jak w „Przedświcie“), lecz jedynie przez logikę myśli. Rytm i rym atak myśli wspierać mają, głośną energią swą zniewalać czytelnika. Bo rytm i rym to argumenty siły wielkiej — silniejsze czę-

[1] Jest nawet zgodność zupełna w sposobie rozpoczęcia wykładu — w słowach Aligiera o duchu i pierwszym ustępie „Psalmu Wiary“. Czy stąd wnosić można o równoczesnem powstaniu „Psalmów“ i początku ostatniej sceny „Niedokończonego Poematu“ — orzec stanowczo nie można; w każdym razie jest to dość prawdopodobne.

stokroć od najtęższych logicznych wywodów; dzięki nim myśl życia nabiera i ruchu, zyskuje kształt konkretny, łatwo dający się pochwycić i zatrzymać. Dziwnie z chwilą ostatecznego sformułowania systemu zmienił się charakter poezyi Krasińskiego w stosunku do ogółu; on, po odrębnych szlakach myśli chodzący, jako dziwny, wielki samotnik zjawiający się w polskiem piśmiennictwie ze swą „Nieboską" — on w głoszeniu swych myśli bardziej dba o uprzystępnianie ich, o popularyzowanie, niż Mickiewicz, Słowacki, Towiański; boć żaden z nich systemu nie zawarł w tak krótkiej, zwięzłej, łatwo uchwytnej formie, nie dał mu takiej jasności wyrazistej, jak Krasiński w „Psalmach".

Był też charakter „Psalmów" związany z dążeniem całego romantyzmu do poezyi ideowej. Wszak realizowały one w zupełności ideał Lamartine'a [1]), by poezya przyszłości stała się „rozumem w pieśń wcielonym" (raison chantée), by przełamawszy szranki eposu, dramatu i liryki, stała się religijną, filozoficzną, polityczną, społeczną, by ludowi prawdę niosła. Tego właśnie pragnął Krasiński w „Psalmach".

Twórca przemienił się całkowicie w szermierza idei.

W jej prawdę wierzył niewzruszenie i czemraz namiętniej. A chociaż rzeczywistość wstrząsać mogła wiarę, świat myśli polskiej i europejskiej zdawał się przeciwwagi dostarczać. Mnożyły się znaki oczekiwania, znaki nadchodzenia nowej epoki. Krasiński pilnie je śledził i stwierdzał z radością. W dziełach Trentowskiego, w wykładach Mickiewicza, w „Biesiadzie nowej" [2]) Towiańskiego, w listach Słowackiego spotykał idee, swym własnym pokrewne, i nastrój podobny. We Francyi szereg mistyków i filozofów z Lamennais'm na czele wieść chciał ku nowej epoce, a Custine, w dziele o Rosyi z wielką bystrością obserwacyi dający obraz strasznej

---

[1]) „Destinées de la poésie".

[2]) T. j. „Biesiadzie z bratem Karolem" [Różyckim].

atmosfery życia rosyjskiego, zapowiadał nową erę dla chrześcijaństwa, czas, w którym Ewangelia będzie podstawą życia społecznego [1]). W powieści George Sand służyła ideałowi nowej religii, w poezyi Wiktor Laprade wierszami dźwięcznymi, szlachetnymi zdawał się urzeczywistniać ideał nowej poezyi ideowo-religijnej.

Mitu o Erosie i Psyche użył Laprade [2]), by przedstawić tęsknotę za Bogiem utraconym, szukanie Boga jako treść życia duszy ludzkiej, a połączenie Erosa i Psyche w Olimpie uczynił symbolem przyszłych losów ludzkości, zespolenia bóstwa z człowieczeństwem; w duchu platońskich myśli twierdząc, iż wszelkie marzenie, wszelkie pragnienie podstawę i cel ma w istotnej, wyższej rzeczywistości [3]), zapowiadał zaspokojenie tęsknoty za ideałem, przyszły zanik złego, ustanie przedziału między niebem a ziemią; słowa Krasińskiego, że „złe przejściem tylko", zapowiedź „I wszędzie niebo, niema nigdzie ziemi", były niejako sparafrazowane przez francuskiego przyjaciela Polski:

[1]) „Jusqu'ici le monde chrétien a été plus occupé du côté mystique de la religion que de son côté politique: une nouvelle ère commence pour le christianisme; peut-être nos neveux verront-ils l'Évangile servir de base à l'ordre public". (La Russie en 1839 par le Marquis de Custine. Paris 1843, Avant-Propos, IV—V). — O dziele Custine'a jest wzmianka w liście Krasińskiego do Gaszyńskiego z d. 10 czerwca 1843. (Listy I, 223).

[2]) Psyché par Victor de Laprade, Paris 1841.

[3]) „Tout rêve de l'amour a sa réalité
Dans un monde immuable où règne la beauté.
Notre âme y va revoir, sitôt qu'ont crû ses ailes
Des choses d'ici bas les célestes modèles.
D'un dieu l'idée en toi ne germe pas en vain,
Car l'espoir est issu d'un souvenir divin.
Crois en ton propre coeur: tout ce qu'il cherche existe.
(Psyché, str. 176—177).

Tu ne fus rien, ô Mal! que l'idéal absent...
Meurs donc! Mais, ô Douleur! simple absence de l'être,
Tu n'as pas à mourir, ô Mal! pour disparaître.
Qu'es tu, vide et Néant, ombre sans fixité
Des choses que le jour frappait d'un seul côté?
Meurs! Tout baigne aujourd'hui dans la clarté suprème,
Et l'être abonde ici; c'est un monde où l'on aime,
Monde en qui tout afflue, et qui contient tout lieux.
Expire donc, ô Mal! il n'est plus que des dieux! [1])

A w myśl apoteozy woli, która, we „Fantazyi konania" zaznaczona, wieść miała do „Psalmu Dobrej Woli", twierdził autor „Psyche", że dla osiągnięcia celu boskiego tylko chcieć potrzeba: „Pour atteindre le but il suffit de vouloir" [2]).

Dzięki wzniesieniu się w sfery wyższej rzeczywistości i obrazowi przyszłości, w której zespoli się ziemia z niebem, stał się Laprade ulubieńcem Krasińskiego. „Przepatrz" — pisał Gaszyńskiemu — „jakie nowe ukazały się książki w rodzaju moim, wiesz — filozoficzno polityczno-mistyczno-historyczno-Lapradowo-uniwersalnym".

W dziedzinie malarstwa również znalazł się artysta, któremu Krasiński przypisywał wcielenie nowego ideału duchowego — Ary Scheffer. „Czem Laprade w poezyi, w malarstwie on" — pisał do żony [3]).

W jednej z wielkich sal Louvre'u, wśród licznych dzieł malarzy francuskich 19-go wieku, oglądać można obraz niewielkich rozmiarów, ogromnie prosty w pomyśle, nie narzucający się widzowi ani siłą kolorytu ani niezwykłością treści, jak niektóre inne, sąsiadujące z nim — ale przykuć mogący tego, kto się weń wpatrzy dłużej, i w pamięci mu zostać, jako wyjątkowe malarskie oddanie stanu wysokiej, spokojnej,

---

[1]) Str. 293–294.
[2]) Str. 216.
[3]) Zygmunt Krasiński i Ary Scheffer... wydał L. Wellisch, 1910, str. 22.

potężnej a jasnej duchowej kontemplacyi. Na wybrzeżu morza, którego skrawek rzucony jest jednolitą plamą błękitną, dwie postacie siedzące — mężczyzna młody w ciemnej szacie z piętnem myśli genialnej na spokojnej twarzy, kobieta, znacznie starsza, w szacie białej, o rysach uduchowionych, spokojnych, dostojnych. Wzrok ich nie na siebie wzajemnie się kieruje ni ku morzu zwrócony; żaden materyalny przedmiot nie określa jego kierunku; poza morze w dal sięga, w nieskończoność. Jeśliby chodziło o to, by stworzyć obraz religijny, pozbawiony wszelkich tradycyjnych symbolów, wszelkiej legendowej czy historycznej treści, nie dający nic prócz duchowego stanu religijności — a dający w sposób najbardziej jasny, wyrazisty — to rozwiązaniem takiego problemu jest dzieło Ary Scheffera; to Augustyn św. i Monika — ale imiona historyczne pominąćby można i odrzucić historyczne skojarzenia — i tytuł „Religijność" dać obrazowi, który tak, jak chyba mało który, wcielił czysty stan wewnętrznego wzniesienia się ku duchowym, boskim sferom.

Przed ujrzeniem tego obrazu wielbił już Krasiński Ary Scheffera za „Franceskę da Rimini". O wrażeniu odniesionem pisał Delfinie Potockiej: „Stało mi się tak na duchu, jak gdybym po odmówieniu modlitwy czuł się spokojniejszy" [1]). Gdy zaś Monikę zobaczył, napisał do żony: „Ideał Rafaela niższy od tego ideału, i trzeba było 2000 lat po Chrystusie, by tak wgłębić się, wprzepaścić się, że tak powiem, w całą głąb chrześcijańskiego uczucia, w tę otchłań rajskich uniesień i pokoju niebieskiego zarazem, która stanowi zlanie się serca stworzonego z nieskończonem, kochającej ziemskiej istoty z ukochanym niebieskim Wszechduchem... Uczułem smutek, że nie widzisz tego arcydzieła, bo więcej, niż moje, niż czyjekolwiek słowa na ziemi, onoby ci powiedziało, co Duch, co Pan, co piękność wiekuista na ziemi. Błazny, co wyrzekli,

[1]) Zygmunt Krasiński i Ary Scheffer... str. 17 (list z 31 sierp. 1844).

że wiek nasz bez ideału. Idealniejszego nic nigdy w przeszłości nie było" [1]).

Nic dziwnego, że zbliżył się twórca „Przedświtu" do twórcy „Augustyna i Moniki" i godnym go uznał, by go uczynić powiernikiem swej filozofii ducha. W obszernym liście do niego, poczynając od pięknego i jasnego określenia swego pojęcia o Bogu [2]), dał jakby streszczenie „Traktatu o Trójcy", a w napisanych dlań „Myślach o sztuce" zawarł ostateczne zwięzłe sformułowanie tego poglądu na sztukę, którego pierwszem przedstawieniem były listy do Słowackiego.

System Krasińskiego po napisaniu „Przedświtu" zmianie już nie uległ; ale w pewnych kierunkach zyskał silniejsze rozwinięcie lub uwydatnienie; tem był „Psalm Miłości" dla poglądów etycznych i społecznych, tem „Myśli o sztuce" dla poglądów estetycznych.

Teorya poezyi, jako wyrazu przyszłej rzeczywistości, jako proroctwa, nie mogła wystarczyć, jeśli chodziło także o sztuki plastyczne. Przeto uzupełnił ją w duchu schillerowsko-platońsko-romantycznym, uznając sztukę nie tylko za wizyę przyszłości, ale za odsłonięcie prawdy przez piękno i za kontemplacyę „nieskończonej formy Boga", piękna niezmiennego

[1]) l. c. 21—23, 3 sierp. 1845. List do żony o Monice został ogłoszony już dawniej w „Kronice rodzinnej" (w r. 1881, str. 26).

[2]) „Et qu'est ce que Dieu, si ce n'est l'Idéal Infini, au sein du quel se trouvent unies et confondues la personnalité la plus forte et l'Universalité la plus expansive? Par la première il est un Moi éternel — par la seconde il est dans tout et partout — par la réunion des deux il est ensemble personne et nature des choses, Esprit et Loi éternelle — l'Harmonie des contraires — une trinité absolue. – L'erreur est de ne le considérer que sous un seul des ses aspects exclusivement. Si vous ne l'adorez que comme un Moi, separé de la Création, vous n'aurez que le Jehova des Juifs ou la lettre morte du Christ, le Dieu étroit des Jesuites... Si vous ne l'adorez que comme une Nature des choses, universelle, et si vous oubliez sa personnalité, vous n'aurez plus qu'un vague pantheisme" (str. 69 – 70).

i wiecznego [1]). W ten sposób bardziej jeszcze, niż poprzednio, zbliżał sztukę do filozofii i religii — i wyższą zdawała mu się ona, niż filozofia; bo skoro sztuka prawdę odsłania w pięknie, to duszę niejako w ciało ubiera i osiąga ową jedność, którą Krasiński za ideał uważał — osiąga rzeczywistość istotną, daje życie; filozofia bóstwo rozumie abstrakcyjnie — sztuka je urzeczywistnia [2]).

Przed laty w Petersburgu wątpił, czy sztuka zdoła życie uchwycić — teraz, filozoficznie wnikając w jej istotę, w całej pełni przypisywał jej możność dotarcia do istoty życia.

Jest jakaś ironia smętna w zestawieniu tych dwu sądów.

Gdy w Petersburgu niedostateczność sztuki stwierdzał, był w przededniu największej potęgi swego geniuszu, w przededniu epoki, w której myśl i forma, dusza i ciało w twórczości jego zespolić się miały w kształt potężny i żywy.

Teraz widział w dziele sztuki całkowite, żywe wcielenie wiecznej boskiej idei, li tylko w abstrakcyi dostępnej dla filozofii.

Sam w pojęciu prawdy i piękna wzniósł się i wydoskonalił.

Ale do wcielenia idei w kształt żywy czem raz mniej był zdolny...

---

[1]) „L'art est une prophétie continuelle dans l'homme. Ce sont toutes les formes de l'avenir qui se révélent à lui deposées qu'elles sont en germe dans son sein... N'est ce pas la Verité se dévoilant par la Beauté? Ainsi l'art, tout en étant une prophétie et une vision, une seconde vue, de l'avenir, est en même temps une contemplation de la forme infinie de Dieu lui-même — du Beau Immuable et Éternel, d'où découlent et découleront à travers les siècles des siècles toutes les formes des mondes et des Esprits créés" (str. 67—68).

[2]) „La supériorité de l'art sur la philosophie, consiste en ce que l'art refléte le Vrai dans le Beau, le Fond dans la Forme, l'âme par le corps et atteint de cette manière à la Réalité vivante, à l'Esprit de vie. — La philosophie n'arrive qu'à la comprehension abstraite du Divin sur la terre et dans les Cieux. — L'art arrive à la représentation de la Réalité du Divin sur la terre et dans les cieux" (str. 68).

## II.

„Czyż są słowa w jakim języku ludzkim na wyrażenie cierpienia tej chwili? Niema — niema. Śmierć jakaś wskróś przeszyła mi żyły wszystkie" [1]. „Piekłem dla nas zwie się świat ten i każden dzień jego" [2]. „Nie wiem, co mi się stało, co mi się dzieje, nie rozumiem dobrze, gdzie przeszłość, gdzie przyszłość, a teraźniejszość piekłem! Bóg da, że taki stan umysłu przeminie, bo gdyby trwał, stałaby się waryacya w umyśle" [3]. „Ztrupiałem i mózg gdzieś się rozszedł i serce skostniało" [4].

Straszny był cios, który wywoływał te słowa skargi rozpacznej i raz jeszcze kazał poecie powiedzieć: „Jak Dant przez piekło jam przeszedł za życia" [5].

Przed oczyma poety, wpatrzonemi w jasną przyszłość „trzeciej epoki", stanęło ohydne, krwawe widmo rzezi galicyjskiej i przesłoniło wizyę świetlaną tryumfującej Polski. Złamany się zdawał, zgnieciony, ubezwładniony. Mrok go zewsząd otoczył.

---

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 76, 18 marca 1846.

[2]) Tamże str. 68, 16 marca 1846.

[3]) Tamże str. 109, 29 kwiet. 1846.

[4]) Tamże str. 70, 17 marca 1846.

[5]) Tamże str. 111, 7 maja 1846.

„Zwykle ludzie wewnętrznie nieszczęśliwi szukają w czynie zewnętrznym pociechy, zewnętrznie nieszczęśliwi mają w domu pociechę — ja nigdzie“ [1]).

Był już poprzednio w stanie smutku i przygnębienia. Fałszywymi tony brzmiało mu życie. Mimo małżeństwa zerwać nie zdołał z Delfiną. W Nicei przebywał że żoną — i z dawna ukochaną. Chory i sytuacyą swą dręczony, łamał się w duchu. „Bez sił, bez wiary, bez nadziei, bez miłości, obalony leżę na dnie piekieł wewnętrznych“ [2]) „...w takim stanie ducha, jak ten, w który zapadłem z wielu a wielu piekielnie harmonizujących się powodów“ [3]).

„Krwawe zapusty“ galicyjskie dopełniły miary cierpień.

Szarpnęły zbolałą duszę poety — i wydobyły z niej nowy ton.

Dotąd w utworach swych stylizował cierpienia Polski — teraz samej tylko strasznej rzeczywistości mówić kazał.

*Pendant* tworzył do realistycznych scen „Dziadów“; podejmował motywy „Salonu warszawskiego“, jego zespolenie satyry i martyrologii.

Nie myślał ograniczać się do wypadków galicyjskich. Zaczynając dramat o roku 1846 [4]), sięgnął przedewszystkiem do tych stosunków, które go drażniły, gniewały, dręczyły i raniły w ostatnich latach — do stosunków warszawskich, do ich atmosfery dusznej, niepokojącej, krwią i ohydą brzemiennej.

Moralną nicość arystokracyi okazywał bezlitośnie. Ojcu Chrzestnemu z „Nieboskiej“ dał towarzyszy w ludziach bez mózgu, bez serca, o słowach wstrętnie słodkawych, o próżności głupiej i tchórzowskiej obojętności. Napiętnował odwra-

---

[1]) Tamże str. 104, 7 kwietnia 1846.
[2]) Tamże str. 38—39, 9 stycznia 1846.
[3]) Tamże str. 44, 28 stycznia 1846.
[4]) Ogłoszony po raz pierwszy w tomie V wydania jubileuszowego.

canie się od ruchu narodowego pod pozorem, jakoby rewolucyjne dążenia polskie były tylko prądami francuskimi czy komunistycznymi [1]). Napiętnował tych, co wobec ludu byli zbrodniarzami. [2]). Napiętnował serwilizm ludzi, u których „narodowość nasza tkwi, głęboko ukryta wprawdzie, ale tkwi“ [3]). Przeciwstawił im innych członków szlachty, którym

---

[1]) Jest to ustęp niezmiernie ważny dla oceny stanowiska poety względem demokratycznego ruchu w r. 1846:

„Referendarz: To, jeśli mam zdanie moje ogłosić, pochodzi z tej rozprzestrzenionej i rozprzestrzeniającej się co chwila bardziej literatury francuskiej, którą tak trafnie nacechował szalonej nazwą samodzielny i wielki, że tak powiem, nasz krytyk, Michał Grabowski. — Po wszystkich księgarniach warszawskich... codzień wywieszone tłumaczenia nowe Dumasa, Sanda i t. d. i t. d. — W tem jądro i zaród i rdzeń tej powszechnej smętności, która salony, przed rewolucyą tak miłe i przyjemne, dziś jakiemś tchnieniem chorobliwem owiewa.

Siostra: Zapewne Dumas napisał „Wzięcie Warszawy“, a pani Sand drugie dzieło, zwane „Cytadelą“, w której od lat piętnastu nam, schorowanym umysłom i rozdrażnionym wyobraźniom, się marzy, że przepada polska młódź?“ (str. 89).

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Na uwagę Referendarza, że młodzież aresztowana, to „tylko komuniści“, odpowiada rzecznik przekonań poety, Obywatel: „Tylko komuniści — ci wszyscy — ci wszyscy, co nieustannie o lada co aresztowani płacą życiem, na Sybir lub Kaukaz wywiezionem, za książeczkę zakazaną, którą u nich znaleziono, lub za słówko nieostrożne... Nie — to fałsz bezecny — wszyscy ci młodzi pałają zemstą i buntem za kraj uciemiężony“ (str. 92). „Jakem ja szlachcic polski, tak przysięgam, że wszystka ta młodzież nasza nie o komunizmie myśli, ale o Polsce, o ojczyźnie, o dźwignieniu narodowości myśli! Do wszystkiego gotowi, prawda — w rozpaczy są — prawda — ale jak tu nie być w niej?“ (str. 94).

[2]) „Rozpity lud to szatańska rzecz — a są tacy dziedzice, którzy go rozpijają dla intraty większej — rozpijają do szczętu. — Znam ja takich, i to w sąsiedztwie mojem, którymby za lada zdarzeniem ich właśni włościanie skosili z karku głowę, lub mózg z niej wymłócili cepami“ (str. 94).

[3]) Słowa pochwały, jakie wypowiada Referendarz o senatorze Jurglewiczu (str. 90).

własnego uczucia i własnych myśli użyczył — Obywatela i Siostrę — i owiał tych szlachetnych atmosferą smutku tragicznego.

Jak Mickiewicz w „Dziadach“, wprowadził opowiadania o martyrologii polskiej. I do męczeństwa jeszcze nowy rys straszny dodał — upodlenie ofiar.

Dla oddania tej treści słowo nie wydawało mu się dostatecznem. Przeto jak w „Przedświcie“ muzykę harfy wprowadził, by spotęgować nastrój, tak w tym fragmencie dramatycznym opowiadającemu muzykowi Kęcie [1]) grać każe o męczeństwie, rozełkanymi tonami mówić, czego nie wypowie słowo. „Jęk po jęku“ brzmi w jego grze; zdaje się, „że tysiąc bratnich serc pęka w tej chwili i że w powietrzu skarga ich drze się, a nie może dodrzeć się do nieba“... [2]).

W otchłanie beznadziejności zsuwać się zdawała dusza poety z wyżyn zdobytych...

Ale zbyt silnie tkwił Krasiński w świecie idei, by fakt jakikolwiek, chociażby najstraszniejszy, zniweczyć mógł rezultaty trudów myśli.

Krótko przed rzezią pisał: „My przepadniem w zamęcie, nasze ciała poginą może w torturach, jak dusze nasze wprzód jeszcze od nich poginęły; ale Idea nasza wszechmocna jak Bóg, bo jak Bóg jest prawdą i miłością, i ona zwycięży na trupach naszych“ [3]).

I tego przeświadczenia rzeź galicyjska nie zniszczyła, choć nad myślą Krasińskiego zaciężyła na długo.

Duch jego bronił się; już przyzwyczajony do optymistycznych szlaków myśli o sprawach Polski i ludzkości, chwytał się wszelkich nowych punktów oparcia, jakie mu się nastręczały.

---

[1]) Jest to zmienione nazwisko Kątskiego, znakomitego muzyka.
[2]) Str. 112.
[3]) Listy do Małachowskiego, str. 39—40, 9 stycz. 1846.

Więc naprzód z samego nieszczęścia próbował otuchę czerpać — i gdy krew splamiła naród, z ostatecznej przemocy złego wnosił, iż przesilić się musi: „Consumatum est, przemiana niesprawiedliwości i bezeceństwa owych trzech, trójpiekła onego! Consumatum est w europejskiem przeświadczeniu myśl potrzeby wskrzeszenia punktu równowagi między Zachodem a Wschodem! Consumatum est podłość rządu Guizotowego! Consumatum est obojętność rządu angielskiego! Odtąd wszystkie te nieszczęścia i błędy i nieprawości róść nie mogą, bo doszły szczytu nieprzesięgalnego, więc muszą zacząć upadać“ [1]).

Może zapowiedź takiego upadku nieprawości widział w Makrynie Mieczysławskiej, gdy jej moc duchową, jak Wyspiański w „Legionie“, przeciwstawiał potędze północnego władcy: „Oboje ku Romie zdążali... on w potędze Nabuchodonozorów, ona w ubóstwie i prześladowaniu... I zdawało się, że Książę tego świata przegrał przed światem całym, a męczennica w chwałę prawdy się ubrała i głowę zdeptała wroga“ [2]).

Wkrótce zaszedł fakt pozytywny, dający nadzieję radosną. Pius IX rządy objął nad Kościołem po Grzegorzu XVI, który w pamięci Polaków zapisał się był smutno. Potężna, niepospolita osobistość, młodzieńczym żarem tchnąca, zjawiła się na tronie Piotrowym. Wszystkich tych, co z pragnieniami zmian miłość ku chrześcijaństwu łączyli, ogarnęła nadzieja niezwykła. Zdawało się, iż papież zapanuje nad nowym prądem życia i nową epokę rozpocznie. Jego głęboka sympatya dla Polaków budziła najśmielsze oczekiwania. Im większa była gorycz, z którą Krasiński patrzył poprzednio na dyplo-

[1]) Tamże, str. 78, 17 marca 1846.

[2]) Słowa te pisał nieco później, dawne wrażenie przedstawiając Stanisławowi Koźmianowi w liście z d. 21 kwiet. 1847 (Pam. lit. 1911, str. 300).

macyę watykańską, im większy ból i oburzenie, z jakiem mówił o wizycie cara w Rzymie, o „uściskach kopuły pękniętej ze skałą granitową“ [1]) — z tem gorętszym zapałem witał nowego papieża, który prawdziwym namiestnikiem Chrystusa mu się wydał. Węzeł duchowy z katolicyzmem, rozluźniony dotąd, zadzierżgnął się silnie — na zawsze [2]). Chwilowo w niepamięć poszły świeże wypadki straszne — zabrzmiał ton „Psalmu Nadziei“, ton proroctwa, że oto idzie Pan zwycięski; do hymnu znów wzywał Beatryczę swoją:

Z Alpów szczytu, z nieb błękitu
Na odległe zwiastuj końce,
Że już przeszedł czas Przedświtu,
Że już całe weszło Słońce!

Kojącemi bóle słowy
Krzep nadzieję w ludzie polskim,
Gdyż Namiestnik Chrystusowy,
Siadł na tronie apostolskim!

Już nie walką o byt krwawą,
Morderczemi zbrojną godły,
Odzyskamy nasze prawo,
Lecz przez święte jego modły.

Przyszły dnie zapowiedziane,
Prawdy ziszczą się odwieczne,
Że nie temu będzie dane
Tu zwycięstwo ostateczne,

Kto, przyzwawszy zło do spółki,
Uzbroił się w mur puklerzy,
Otoczył mnogiemi pułki —
Ale temu, kto uwierzy [3]).

---

[1]) Listy do Sołtana, II, str. 327, 9 stycz. 1846. Por. list do Małachowskiego z d. 4 stycz. 1846 (str. 36). Obraz kopuły wzięty z „Legendy“.

[2]) Zdaniem Stanisława Koźmiana zwrot ku katolicyzmowi dokonał się pod wpływem śmierci Danielewicza, który umarł jako wierzący katolik. W wyznaniach poety niema jednak śladu, by wtedy zaszła była tego rodzaju zmiana stanowiska (por. Pam. lit. 1911, str. 108).

[3]) Dzieła III, str. 160—161 (wiersz pisany w czerwcu 1846).

A nadzieje takie wzmacniać mógł fakt, że w chwili, gdy na czele Kościoła stawał człowiek, zdolny wieść ku nowej epoce, ukończenia doczekało się dzieło, zawierające teoryę nowej epoki — wstępny tom „Ojcze nasz" Cieszkowskiego.

Wspólna filozofia Cieszkowskiego i Krasińskiego zyskiwała wykład pełny, systematyczny. Wspólna filozofia — bo chociaż istniały różnice zdań, chociaż Krasiński w przyszłość zaziemską sięgał, Cieszkowski ograniczał się do ziemi i świat zaziemski z filozofii swej wyłączał [1]) — główne poglądy były wspólną własnością; a jakkolwiek koncepcya zasadnicza była dziełem Cieszkowskiego [2]), nie brakło czy to w pojęciu roli

---

[1]) „Nie potrzeba" — mówi Cieszkowski — „udawać się do owej dawnej, dość fantastycznej i dziś nieco naiwnej hypotezy, przez Fontenella naukowo odnowionej, nawet przez Kanta przypuszczanej, przechodu dusz indywidualnych z jednego planety na drugi.... Nie indywidualne bowiem duchy, jako jednostki realne, przechodzić mają lub muszą z planety na planetę, — ale planeta każdy sam w sobie się kształci, rozwija, przeistacza i postępuje..." „Co zaś nastąpi po całej historyi ludzkości — co nastąpi po zupełnem dojściu naszej ziemi do przeznaczonej dojrzałości, — czy wtedy człowiek, jako człowiek, dopełniwszy postępu swego, na wyższy szczebel Jestestw się wzniesie, i doskonalszy, n. p. Anielski organizm przywdzieje, — czy wtedy planeta nasz żyjący dotąd sam w sobie i tylko prawem niebiańskiej mechaniki z Wszechświatem złączony, połączy się z rówiennikami swemi wyższym niż dotąd i duchowniejszym węzłem, odpowiednim duchowemu skojarzeniu, jakiego wtedy już w sobie samym dostąpił; — czy społeczność duchów szczegółowych wzniesie się do społeczności ogólnych duchowych stanów, — i czy z kommunii indywiduów, kommunia światów*) się zrodzi — to są zadania, które dziś proroczo tylko kiełkować mogą" (str. 332, 337, 338).

[2]) Koncepcya dzieła „Ojcze nasz" była w głównych zarysach gotowa przed poznaniem Krasińskiego. Zachowała się karta autografu, dotycząca ostatniego słowa „Modlitwy Pańskiej", z r. 1836. Co do genezy „Ojcze nasz" — por. artykuł A. Żółtowskiego o Cieszkowskim w tomie V dzieła „Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej".

---

*) O takiej »komunii światów" marzył Stoffels.

narodów czy w sądzie o stronnictwach i odrzuceniu środków gwałtownych, idei, których źródłem był Krasiński [1]).

„Świat stary umiera — a nowy się rodzi — świat trzeci nastaje!“ [2]). „Ustał czas Łaski — nastał czas Zasługi“ [3]). To było hasło tej filozofii. Chciała ona być dopełnieniem i spełnieniem chrześcijaństwa, którego broniła przeciw Straussowskim atakom [4]). Z tego charakteru wypłynęła koncepcya

---

[1]) Sam początek zawiera echo poezyi Krasińskiego: „Oto przed nami nieprzypuszczone cuda przemysłu – oto niedomyślane skarby nauki – oto rosnące wciąż ślady olbrzymiej a gorączkowej pracy; oto zbytki, o jakich nigdy Sybarytom się nie śniło — oto siły, jakich nawet wyobraźnia bajecznym Tytanom przypisać nie śmiała! — A przy tem wszystkiem Lud i Ludy łakną i pragną — i jęczą wzdychaniem niewymownem!“ Podobnie wyraził się raz Krasiński:

Co się też wkońcu z naszym światem stanie?

Widzę w nim postęp — cuda — wynalazki,
Para, galwanizm, miedź, żelazo, ołów
Służą mu nakształt spętanych aniołów —
Samo już światło maluje obrazki!

Przytem wojsk dosyć i długów stokrocie,
Ogrom też szpiegów — policya wyborna —
A ludzkość sobie, jak dziecię pokorna,
Umiera z głodu lub pracuje w pocie! (Dzieła III, 51).

[2]) Str. 4.

[3]) Str. 7.

[4]) „Cóż wskórają zaprzeczne a sprzeczne badania przeciw żywemu świadectwu, złożonemu, przed ośmnastą wiekami, w głębi ducha człowieczego, a rozwijającemu się przez też ośmnaście wieków w całym żywocie ludzkości? – To żywe świadectwo tak się odzywa do owych zarozumiałych śledzców: odkryliście rój drobiazgowych wątpliwości! — zgoda, — zabawiliście się szermierką subtelnych sprzeczności! — mniejsza o to, — aleście historyi, która się w imię Chrystusa rozwinęła, obalić nie zdołali, a ta was samych obala. — Ludzkość nie żyje urojeniami — ale czynami; skoro więc przyjęła dobrą nowinę (Ew-angelią), to snać jej takową przyniesiono. – Jeżeli sądzicie, że ją zmyślono, to sami przyznajecie owemu zmyśleniu cudowniejszą, a więc bardziej boską, niż samej rzeczywistości, potęgę; – boć więcej potrzebaby cudu do utrwalenia

dzieła. Co w epoce chrześcijańskiej było prośbą, pragnieniem, oczekiwaniem — w epoce trzeciej ma się stać rzeczywistością. Stąd Modlitwa Pańska pojęta jako proroctwo, siedmiu prośbami wyznaczające kierunek rozwoju przyszłego, który ma Imię Boże jako Ducha Świętego uwielbić, Królestwo Boże na ziemię sprowadzić, by była wola Boża tak na ziemi jako i w niebie, zaspokoić potrzeby materyalne, usunąć nienawiść wszelką i wprowadzić „uraz darowanie" i wreszcie zło zwyciężyć całkowicie i unicestwić. „Spełnienie próśb Modlitwy będzie też spełnieniem dążenia całego chrześcijaństwa — dokonaniem jego własnego postępu, czyli dopełnieniem jego samego — absolutnem ujściem jego i przejściem do nowej Ery świata" [1]). „Słowo absolutne wyrzeczone zostało przez Chrystusa i w Chrystusie, ale to słowo, które się Ciałem stało w nim, aby się nam objawić, aby świadomość naszą ogarnąć — jeszcze się w świecie naszym — w Ludzkości, nie stało Ciałem, jeszcze się społecznym nie objawiło Czynem" [2]). Po dwu jednostronnych epokach -- epoce Bytu i epoce Myśli — ma ludzkość wreszcie osiągnąć swój cel duchowy. „Jakimże sposobem dojść do tego Celu Ducha? Właściwym środkiem Ducha — pracą, zasługą, Czynem. — Nie wzdychać do Niego — ale utworzyć go trzeba. Tak jest — nowy, odzyskany Raj ziemski musi być Dziełem, Arcydziełem Ducha" [3]). Słowiańszczyzna pod przewodnictwem Polski wieść ma do tej epoki, zdobywając to stanowisko dzięki temu, że „wyrzeknie się nie tylko złowrogiej... między bratniemi ludami zawiści, ale nawet uczyni ofiarę z odwiecznej, od ojców za niepo-

---

baśni, aniżeli go potrzeba do ustalenia prawdy" (str. 13). Stosunkiem filozofii Cieszkowskiego do katolicyzmu zajął się bliżej ks. Koppens (Przegl. powsz. 1896).

[1]) Str. 36.

[2]) Str. 37.

[3]) Str. 223—224.

nszczone krzywdy przekazanej — a bezprawiem uprawnionej ku dotychczasowym ciemięzcom nienawiści"[1]). „Opuśćcie" — wzywał dalej filozof — „jałowe rewolucyjne zamysły, opuśćcie wszelkie zaprzeczne uczucia zemsty i nienawiści — lecz bądźcie gotowi do dzieła Obietnicy, do Chrystusowego czynu... Komuniści, demagodzy, utopiści wszelkiej barwy, którzy macie prawe przeczucia i prawe domysły, ale czucia i myśli zwichnięte — i wy synowie umęczonego, rozkrzyżowanego narodu — żywej i świętej ofiary, przez którą Bóg stał się Ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa Bóg stał się człowiekiem, nie rozrywajcież dalej świata niedojrzałemi zamysły — lecz bądźcie dobrej myśli, ku zrozumieniu — i bądźcie dobrej woli, ku spełnieniu!"[2]). A z tem większą energią zwracał się do „przemożnych", grożąc hańbą i ohydą, jeśli nie zdobędą się na „Czyn wybawienia"[3])

Czyn, którego się domaga, ma niebo sprowadzić na ziemię. Bo zdaniem Cieszkowskiego, który w duchu Hegla godził skończoność i nieskończoność, czas i wieczność[4]), mylne było przeciwstawianie życia doczesnego wieczności, ziemi niebu, „tego świata" „tamtemu". Cały świat to Niebiosa. „Tamten świat staje się tym przez nadejście"[5]). „Wynikłością postępu, prawem i celem jego, jest nastąpienie stanu Królestwa Niebieskiego na ziemię i skojarzenie ziemi z powszechnemi niebiosami"[6]).

„Wstęp" Cieszkowskiego był dopełnieniem „Psalmów". Duch ten sam go ożywiał. Krasiński, w lipcu 1846 polecając Gaszyńskiemu wydanie tego dzieła[7]), mówił o niem podobnie,

---

[1]) Str. 267.
[2]) Str. 277.
[3]) Str. 280.
[4]) Por. Żółtowski: Cieszkowskis Philosophie der Tat, str. 143—145 i tegoż: O podstawach filozofii Hegla, str. 116—125.
[5]) Str. 323.
[6]) Str. 326.
[7]) Wyszło ono dopiero w r. 1848.

jak niedawno przedtem o nowych rządach papieskich: „Autorze Przedświtu, spotkasz się ze Świtem teraz“ [1]).

Niebawem inny też znak epoki nowej objawił się poecie. Od dawna oczekiwał nowego poznania natury i świata duchowego. Dzieląc sąd ogólny o magnetyzmie zwierzęcym i somnambulizmie, od tej nowej dziedziny spodziewał się rozwiązania zagadek ziemskich i nadziemskich. I oto zdawało mu się, że dokonało się pierwsze wielkie przedarcie tajemnicy. Działanie nowego lekarstwa, eteru, miało być stanowczym krokiem ku krajom tajemnym. Z największym zachwytem pisał o środku tym, który nie tylko ból odbiera, ale od ziemi na czas jakiś odrywa i daje uczucie nieśmiertelności; a stan, w jaki wprawia eter, dziwnie zgodny mu się wydawał z jego teoryą boucherowską o stanie pośmiertnym. „Wracasz na ziemię z tych stanów“, — donosił Małachowskiemu 9 lutego 1847 r. — „które mi zupełnie wyglądają na stany pośmiertne duszy naszej, nim się powtórnego gdzie dorobi żywota. Umarłym tak być musi: oddzieleni od wszelkiej możności dopełnienia czynów, nie mogący obcować z osobami i ideami pozostawionemi na ziemi, pod słońcem, ale trwający, niespożyci, nieśmiertelni, z głazu kuci tego, z którego Bóg wieczność wybudował“ [2]). „Byłem w krainach śmierci“ — pisał Stanisławowi Koźmianowi — „byłem tam, kędy dusze od ciała oderwane, czyli raczej tam, gdzie Duch miasto występowania pod oboma żywota kierunkami t. j. pod ciała i duszy postacią, występować tylko na czas pewien lub czasy pewne może pod jednym, pod postacią duszy samej.... Odkryto najchrześcijańsze odkrycie, jakie dotąd zdarzyło się w królestwie natury – w istocie chrześcijaństwo nie może się dokładniej wyrazić, jak przez ciało eterowe, którego własnościami miłosiernie pozbawiać nerwy wszelkiej

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, str. 293, 9 lipca 1846.
[2]) Listy do Małachowskiego, str. 124.

boleściwości, a z drugiej strony duszę wprowadzać w stan pośmiertnemu zupełnie podobny i wykazywać jej nieobalalną i niespożytą nieśmiertelność w stanie takowym.... Zrazu gdy do nozdrzy szerokoszyjny flakonik przytkniesz ...uczuwasz najlekszą lekkość... czujesz, że mógłbyś przez wszystkie drogi mleczne na przebój się przedrzeć.... Ciągniesz dalej w płuca — nagle z nieśmiertelnej polotności wpadasz jakoby w pobliże śmierci wiecznej, ciemności bez miary, walących zewsząd ku tobie... Stopniami lud żyjący, zaludniający ciebie, myśli twe, pieśni, pomysły, wyobrażenia, żądze, chęci, kochania, wstręty, wymierają — odludniasz się, pustyniejesz, ścieśniasz się, skupiasz się w coraz drobniejszy, ale za to też w coraz twardszy punkt środkowy Jaźni twej. Z dębu — stajesz się żołędzią — ale żołędzią czującą jak najdobitniej, że przetrwa wieki wieków — i jeszcze wieki wieków!... Im bardziej tracisz na powierzchni, tem głębisz się bardziej — im więcej na żywotności, tem bardziej uczuwasz, żeś jest boś jest — im bardziej na możności obcowania z żywemi rojami, które składają w stanie żywota Ducha twego ludność, tem bardziej przychodzisz do przekonania, że ten Duch w ostatniem swem odosobnieniu od wszechświata, sam w sobie nieśmiertelnym, niezatraconym jest... Cóż innego ogólnie mówiąc może być w śmierci?... Myślę, że coś ogromnie opatrznego w tem odkryciu. Heglisty się dowiedzą, jak niepodobieństwem jest duchowi się roztapiać i rozpływać na wszechniach jakichsiś. Łatwiej mu stokroć zdobyć niebo niż przestać być. Heglisty się o tem przez Eter dowiedzą. Uważasz: kto wiarą nie wierzy, a Logiką doszedł do wyrozumowania sobie nicestwa własnego, ten trudny do przekonania — czemże go przekonać, jeśli nie praktycznym wywodem takowym, bytową, że tak powiem, śmierci demonstracyą? Takową Eter przyniósł“ [1]).

---

[1]) Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Koźmiana. (Pam. lit. 1911, str. 123—127). Por. list do Trentowskiego z 27 stycz. 1847

Nigdzie owo namiętne chwytanie się punktów oparcia dla idei, które poecie szczególnie były drogie, nie objawiło się tak jaskrawie, jak w tem gwałtownem przeciągnięciu środka leczniczego na teren najwyższych zagadnień metafizycznych, w polemizowaniu z heglistami — zapomocą wdechiwania eteru. Krytyczne uwagi Stanisława Koźmiana nie zdołały ochłodzić jego zapału. Widział w działaniu eteru początek poznania nowego, „odtajemniczania" dogmatów, które zapowiadał w epoce przyszłej, powołując się na zdanie de Maistre'a i utrzymując, że do niego wieść musi rozwój chrześcijaństwa, bo „wiara nie do wiary dąży, ale posuwa się ku zrozumieniu i wiedzy" [2]).

Ale te wszystkie fakty — wstąpienie na tron Piusa IX, ukończenie „Wstępu" Cieszkowskiego, poznanie skutków eteru — które stwierdzały radosną wiarę „Przedświtu", chwilowo tylko przywracały dawną pewność zwycięską, że bliska epoka tryumfu. Stały był inny ton duchowy — ze strasznych przeżyć roku 1846 wysnuty. Ból nie zniszczył nadziei, ale ją zmienił. Odparty pesymizm wdzierał się na dawne swe dziedziny, wywalczał sobie prawa, które niegdyś mu przyznawał autor „Nieboskiej". Optymizm cofał się ku dalszej przyszłości — na razie przeczucia zapowiadały czasy udręczeń.

---

(Listy III, str. 198) i francuski ustęp z listu o eterze w tomie VII wydania jubileuszowego (str. 151—158, pisane 12 lutego 1847). W tym liście francuskim szczególnie jasno sformułowana jest boucherowska definicya śmierci: „J'appelle mort l'état, dans lequel nos âmes privées de leurs corps terrestres, méditent plutôt qu'elles n'agissent en se préparant à ressusciter c'est-à-dire à prendre un nouveau corps" (str. 157).

[1]) Cieszkowski również powoływał się na zapowiedź de Maistre'a (którego czcił ogromnie) co do „nouvelle explosion du christianisme". („Ojcze nasz". Wstęp, str. 45).

[2]) Pam. lit. 1911, str. 130, 6 marca 1847.

„Jakżeż gorżko, gorżko, i co za przyszłość jutrzejsza! Pojutrzejsza wiem, że w Bożej mocy jest i że Bożą się pokaże, ale jutro, jutro, to jutro okropne do przebycia!“ [1])

W „Psalmie Miłości“ jako coś minionego odtrącał piekielne pierwiastki obecnego świata:

Z krwi i z błota stary świat!
My do innych idziem lat.

Po rzezi 1846 roku nie odważył się na takie zdanie. W dal się odsunęło Królestwo Boże na ziemi. Piekło dni obecnych żywotności dowiodło. Co w przeszłość spychał, okazało się teraźniejszością trwałą. Więc zmieniły się jego słowa, gdy zdobył się na to, by po wypadkach krwawych przemówić do tych, „co zmartwychwstać mają“ — „Resurrecturis“:

Świat ten świątynią i ze krwi i z błota [2]),
Świat ten, jak wieczna każdemu Golgota!
Darmo się duch miota,
Kiedy ból go zrani....
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Śmierć w pobliżu — a w oddali
Gdzieś na wieków późnej fali
Zmartwychwstanie.

I cóż było powodem, że tak w dal się usunęła wizya jasnej przyszłości? Oto zaćmiony został ideał Polski, „nieskalana szata“ splamiła się, zbrodnia wdarła się w polskie dzieje.

To też jeśli już w obawie wypadków takich pisząc „Psalm Miłości“, postulat etyczny wysunął na plan pierwszy w swym systemie, teraz tem bardziej wszelkie inne myśli w cień się cofnęły wobec jednej idei naczelnej, etycznej — że od wydoskonalenia duchowego przyszłość zawisła.

---

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 97, 1 kwiet. 1846.

[2]) Tak w pierwotnej redakcyi z r. 1846 — w druku: „cmętarzem z łez, ze krwi i błota“.

Nie tylko zbrodniczością jednak zawinił rok 1846; sama myśl o wszczęciu powstania złą się wydawała poecie, choć jej naturalność odczuwał — gdyż była przedwczesna. Przeto ostrzedz chciał przed nazbyt rychłem porywaniem się. W „Traktacie o Trójcy“ podnosił, iż Chrystus przegraną zwyciężył, iż na nic się nie spieszył, nawet na śmierć. Ten rys uwydatnił się w jego ideale etycznym. Głosił ideał cierpliwości. Nie po raz pierwszy. Była to myśl dawna. We fragmencie „Écrit la nuit“ już się zjawiło wezwanie do cierpliwości. Brzmiało potem w „Syntezie“ i Irydionowi wskazywało długą pracę wieków. I jednym z motywów przewodnich stało się w tym utworze, który był ostatecznym wyrazem etyki Krasińskiego.

Przykazania dawał — nie pisał poematu. Odrzucił wszelką poetycką koncepcyę. Chciał tylko prawdę w serca wrazić. Ale z „Przedświtu“ i „Psalmów“ pozostało mu dążenie, by energią rytmu szybkiego siłę prawdy wzmagać. To wprowadziło do utworu wiersze krótkie, nieregularne, nieodpowiednie dla toku myśli. — Gdzie nie zjawił się rytm szkodliwy, gdzie spokojnie wiersz płynął, tem trafność określeń i tkwiąca w słowie pełność myśli piękno istotne tworzyła, wznoszone pięknem wewnętrznem kreślonego ideału, co wyrastał z łez i krwi serdecznej w liniach silnych, spokojnych, energicznych, niemal chłodnych w dostojnej pewności bolesnego zwycięstwa nad słabością ludzką:

Bądź arcydziełem nieugiętem woli,
Bądź cierpliwością, tą panią niedoli,
Co gmach swój stwarza z niczego — powoli!
Bądź tą przegraną, której cel daleki,
A która w końcu wygrywa na wieki!
Bądź spokojnością śród burz niepokoju,
W zamęcie miarą i strojem w rozstroju —
Bądź wiecznem pięknem w wiecznym życia boju.

Ten wyraz ostateczny etyki, którego treść znalazła się też w ostatniej scenie „Niedokończonego Poematu“ — był zarazem jakby akordem finalnym filozofii cierpienia. Dwie drogi wskazywał — cierpliwość i męczeństwo. We filozofię męczeństwa przechodziła filozofia czynu.

Jedna tylko w świecie
Moc ofiary cicha
Los gniotący zgniecie.

Ofiarnej nieugiętości, męczeństwu, przyobiecane jest zmartwychwstanie narodu:

Gdy z krwi płynnej twego ciała
Myśl twa ciało będzie miała,
Myśl twa będzie — Sakramentem
I o trzeciej dobie
Nie znajdą cię w grobie!
— Bóg już z Tobą — Bóg już w Tobie! [1]) —

Wskazany był ideał etyczny jako warunek zmartwychwstania narodowego. Ale czy istotnie wewnętrzna doskonałość jest wystarczającym warunkiem? Czy istotnie ona tylko potrzebna, by cel osiągnąć?

Na to odpowiedź dawał utwór, również w roku 1846 napisany lub przynajmniej rozpoczęty, z podobnego podłoża duchowego wyrosły — „Psalm Dobrej Woli“ [2]). Pozornie skrajnym optymizmem tchnący, pozornie dalej idący, niźli „Przedświt“, jest on przecież, jak „Resurrecturis“, wytworem zmiany w kierunku myśli, która pod wpływem wypadków przewagę dała pierwiastkowi, występującemu w „Psalmie

---

[1]) Tak w autografie z r. 1846. (Dzieła III, 236). Tekst drukowany ma inne zakończenie: „I o trzeciej dobie, Na męki twej grobie, Ze zdarzeń powodzi, Ponad klęsk otchłanie, Niezrodzone się narodzi: Sprawiedliwość wstanie!“

[2]) Według świadectwa St. Małachowskiego napisany w r. 1846.

Miłości". Gdy „Przedświt" był proroctwem — „Psalm Dobrej Woli" jest, jak „Resurrecturis", postulatem.

Jest to rozwinięcie dwu motywów ideowych, których wyraz jako rama ujmuje poszczególne ustępy:

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Teraz, gdy rozgrzmiał się już sąd Twój w niebie
Ponad lat zbiegłych dwoma tysiącami,
Daj nam, o Panie, świętemi czynami
Śród sądu tego samych wskrzesić siebie.

Wszystko Bóg dał Polsce — mówi poeta w myśl poglądów, zawartych w „Traktacie" i w „Przedświcie"; dał jej przeszłość, ustrojoną w blaski cnoty, wpajającą „Chrystusa w świeckie dzieje"; w „otchłaniach porozbiorowej doliny" cudownie żywą zachował i nową świetnością i świętością otoczył; u schyłku epoki dał jej możność dziejowego posłannictwa:

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie:
Żywot najczystszy — a więc godzien krzyża,
I krzyż — lecz taki, co do gwiazd Twych zbliża,
Najwyższe dałeś w czasie powołanie,
Tchem dzieje świata Tyś przegiął, jak kłosy,
Do pełniejszego dla nas wszędzie żniwa; —
Ziemiś nam ujął — a spuścił niebiosy.

Ale na tem kończy się działanie łaski Bożej. Bóg wolną wolę zostawił stworzeniu — więc od woli Polaków zależy, czy spełnią posłannictwo.

Nie ograniczył się przecież Bóg do takiego stworzenia warunków; wolnej woli narodu nie zostawił bez wskazówek, lecz przestrogi jej dał, czego się ma chronić, dał jej przykłady odstraszające.

Takim przykładem przedewszystkiem los Jerozolimy.

Zestawianie Polski z Żydami jako narodem wybranym, należy do stałej treści ideowej mesyanizmu polskiego. U Kra-

sińskiego jednak występuje ono w odmiennej zupełnie formie; jest mu ono podobieństwem złowrogiem. Po raz pierwszy wtedy, gdy na Polskę rzucał wyrok potępienia, użył tego porównania: „Zginiemy tak jak Żydy“. Potem skarżył się, że wszędzie źle na świecie, „osobliwie dla żydów i dla nas“. W okresie, który wydał „Psalm Dobrej Woli“, bliżej zajmował się dziejami upadku Żydów: czytał „Historyę powstania żydowskiego“, napisaną przez historyka i badacza związku chrześcijaństwa z ideami żydowskiemi, Salvadora — i odkrywał w losach Żydów te same błędy i wady, których lękał się w Polsce obecnej [1]). Gdy rok 1846 obawę w nim wzbudził, że Polska odtrąci tę ideę religijną, którą za jej powołanie uważał, pisał: „Prawdziwiebyśmy wyszli na Żydów nowożytnych, bo właśnie tem zginęli Hebree, że nie chcieli przyjąć Chrystusa, a mimo to chcieli wybić się z pod obcej potęgi! Niedomiara między celem ich usiłowań, wymagającym Ducha nowego, a z niebios — i brakiem Ducha tego, zgubą ich się stała“ [2]).

Dlatego to jako przykład odstraszający wymieniona jest Jerozolima w „Psalmie“, jako przedstawicielka wad, od których uchronić chciał Krasiński Polskę — waśni stronniczych i potępionej już w „Irydionie“ nienawiści i żądzy zemsty:

Rozdarta w sobie — a zemstą do końca
Przeciw ludzkości całej szalejąca.
I ona kiedyś być miała królową
Pogańskim katom, świecącą w koronie;
Lecz, że wciąż śniła o tych katów zgonie,
A dość Twych iskier nie miała w swem łonie,
By nad nich podnieść się życiem na nowo,
Odkrólewszczona....

---

[1]) Listy do Trentowskiego, III, str. 189—190, 27 stycz. 1847.
[2]) Listy do Małachowskiego, str. 73, 17 marca 1846.

I nowe też, współczesne przykłady odstraszające dał Bóg Polakom. By wszelki środek zbrodniczy, gwałt wszelki nienawistnym, wstrętnym dla nich uczynić, okazał im „w ciemięzcach sprośne gwałtu wzory".

Tyle uczynił Bóg dla Polski. — Reszta od niej zależy. A to, co jej własnym siłom, jej własnej tylko woli pozostawione, ciężkiem jest zadaniem. Niebezpieczeństwo grozi jej okropne.

W „Przedświcie" zdawało się, że pewna jest już droga do zwycięstwa i tryumfu. Dokładniejsze przypatrzenie się stosunkom polskim i poznanie haseł, zawartych w „Prawdach żywotnych", uwagę skierowało na trudności, na pokusy. Mówił o nich „Psalm Miłości":

Wszystkie świata chcą zwierzęta
W zwierzę zmienić cię, Aniele!
U stóp świętych twej Golgoty
Wszystkie złości zgromadzone,
Wszystkie Fałsze i Ciemnoty,
Wszystkie czarne wieku Duchy,
Ci z nożami — ci z łańcuchy —
A chcą wszystkie mąk koronę
Zwiać ci z czoła w piekieł stronę,
Byś zmartwychwstań wielkim czynem
Nie zabłysła Serafinem.

Teraz dopiero — w r. 1846 — obawy takie nabrały siły istotnej.

Obawiał się „Nieboskiej w najpiekielniejszem znaczeniu"; przewidywał czasy, w których „lud na gruzach i trupach obalonych wieków na nowe puściłby się kształty społeczne, niezawodnie komunistyczne" [1]). „Świat by chrześcijański

[1]) Zaznaczyć trzeba, że Krasiński — może pod wpływem Stoffelsa — nie był bezwzględnie wrogiem komunizmu: „Stan komunistyczny państwa może być celem, ku któremu ciąży historya świata; ale to najwyższy stan społeczny, i dlatego, by nie być najstraszniejszą ironią, najszaleńszym

tak skończył jak pogański, tylko że przez napływ wewnętrznych barbarzyńców, a prawo Chrystusa dopiero po niesłychanych gwałtach i rozstrojach wygórowałoby w nowej zupełnie formie nad tym zamętem, w formie nowej, ale w tym samym duchu wszechmiłości. I niezawodnie wyższy byłby to świat od naszego, ale dopiero po wiekach kilku burzy i klęsk, jakich ludzie nie oglądali dotąd“ [1]).

Zgodnie z systemem swym los Polski uważał za warunek losu Europy. A Polska wydawała mu się przez trzy potęgi zagrożona: przez Rosyę, uosobiającą wrogi Europie azyatycki pierwiastek, przez podburzanie instynktów niskich u ludu, o co „demagogów“ winił, przez reakcyjne elementy, które, Jezuitom zdawna niechętny, mianem Jezuitów piętnował: „Demagogi, Mongolizm i Jezuity, wszyscy trzej wiodą nas do tego, byśmy umarli wraz ze światem starym, któremu wiek ten dzwoni już na śmierć. Próba olbrzymia, takiej w historyi jeszcze nie było. Tu się okaże nieśmiertelność nasza!“ [2]).

I poczucie niebezpieczeństwa tego, tej grozy położenia ozwało się w owym najoptymistyczniejszym na pozór „Psalmie“ z potęgą całą, raz jeszcze wydobywając z fantazyi Krasińskiego obraz gigantyczny, nieco w duchu dawniejszych wizyi jean-paulowskich pojęty, lecz oryginalny i mocy pełen:

My nad otchłanią, na ciasnym przesmyku
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Anioły patrzą — a tam, z drugiej strony,
Ciemność pod spadem bezgłębnym wybrzeża!
I pnie się — wzdyma — rośnie, ku nam zmierza
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
I wstała sina w pasach czerwoności,

---

despotyzmem, musi nastać dopiero w dni one, gdy Chrystusowe oświecenie wszystkich uświęci“. (Listy do Małachowskiego, 64, 12 marca 1846).

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 105—106, 8 kwietnia 1846.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 74, 17 marca 1846.

W czarnych błyskawic czarnej jaśni płynie,
Rdzę z krwi pokoleń i gruzy i kości
Na swych topielach piętrzy ku wyżynie,
Gdzie wpół nad grobem, a wpół jeszcze w grobie
Stoim w tej pierwszej odrodzenia dobie.
Jeśli zawrotnym na nią spojrzym okiem,
Jeśli się jednym ku niej ruszym krokiem,
Wnet zórz nam światło pobladnie na skroni
I Syn nad nami Twój łzy nie uroni
I Duch nie będzie nam Pocieszycielem:
Na dnie jej sobie nicestwo pościelem!

W tej chwili strasznej naród sam się ratować musi — od niego zależy zbawienie; Bóg już łaską Swą nie zastąpi jego własnej woli.

Lecz o pomoc mimo to błaga poeta i do Matki Boskiej zwraca prośbę o wstawiennictwo. I już widzi Królową Polski, jak przed tron Boży krew Polski niesie obok krwi Chrystusa i o łaskę się modli.

Od pokus piekielnych ratować ma to wstawiennictwo — bo tylko o to chodzi, by naród wolą własną, czystą, wzniosłą, zmartwychwstanie zdobył:

O czystą tylko błagamy Cię wolę
Wewnątrz nas samych — Ojcze, Synu, Duchu!
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Błagamy Ciebie: stwórz w nas serce czyste,
Odnów w nas zmysły, z dusz wypleń kąkole
Złud świętokradzkich — i daj wiekuiste
Śród dóbr Twych dobro — daj nam dobrą wolę!

Nad sądem o tym utworze, nad wrażeniem całości zaciężyły powtarzające się i przez paradoksalność wbijające się w pamięć słowa: „Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie“. A przecież ich myśl nie jest bynajmniej główną ideą. Ich fałszywość — stwierdzona już wielokrotnie [1]) —

[1]) Uwydatniona silnie przez Tarnowskiego.

jest podstawą myśli, która bynajmniej nie wiedzie do opuszczenia rąk w ufności ku darom Bożym.

Nie — jeśli Krasiński twierdził, że Bóg wszystko dał Polsce i jeśli to Polakom głosił, to teraz — w chwili obaw ciężkich i narzucającej się niemal rozpaczy — głosił to w tym celu, by wniosek wysnuć, że od łaski Bożej niczego się więcej domagać ni spodziewać nie wolno. Wszystko dał Bóg — więc nie da już niczego, więc odtąd sami wszystko zdobyć mamy.

Żaden Twój Cherub nam w pomoc nie zbieży!
Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie!

Im większymi blaskami otaczał Polskę, tem więcej żądał od niej. Im bardziej ją czynił narodem wybranym, tem więcej od niej wymagał samodzielności.

Prawda, że jak w założeniach jego była skrajność, która czyniła je łatwo zniszczalnemi dla myśli krytycznej, tak we wnioskach była jednostronność, że jego ideał mimo wszelkiego podkreślania woli i czynu ku biernemu męczeństwu mógł prowadzić, że gdy mówił o wskrzeszeniu siebie „świętemi czynami“, to słowo „świętość“ brzmiało pełniej i silniej, niźli słowo „czyn“ — ale przecież ten, który konieczność tryumfu Polski tak, jak nikt prawie inny, uznawał i zdawał się wiarą nadmierną kołysać do oczekiwania spokojnego — proroctwo ukoronował żądaniem i jasno, stanowczo przykazaniem stwierdzał, iż tylko od siebie samych żądać wszystkiego mamy prawo, tylko od siebie samych oczekiwać zbawienia.

Jako poemat ma „Psalm Dobrej Woli“ formę „glossy“ — utworu, który myśl jedną, ciągle powtarzaną, w rozmaity sposób rozwija. Prawdopodobnie wpłynęła na to „Glossa św. Teresy“, którą Krasiński wówczas czytał i zapewne też parafrazować zaczął, przejmując się głęboko jej płomiennym

nastrojem mistycznym[1]). Forma „glossy" uplastyczniła jednolitość treści ideowej i nastroju, a charakter modlitwy i rozpamiętywania pozwolił, jak w „Modlitwach", treść filozoficzną przepoić tonem uczuciowym, niesionym na falach spokojnego, poważnego rytmu, i uczuciową jedność dać kompozycyi, opartej właściwie na toku rozumowania. To też wśród wszystkich „Psalmów" Krasińskiego ten jeden stał się prawdziwym poematem.

Mimo, że i „Resurrecturis" i „Psalm Dobrej Woli", związane silnie z wypadkami roku 1846, pisane były dla odwrócenia niebezpieczeństw, które zdaniem Krasińskiego groziły polskiej idei, nie zawierały wyraźnej polemiki, na jakiej tory wstąpił „Psalm Miłości". Ale chęć polemiki takiej i poczucie jej potrzeby, chęć potępienia tych, których za sprawców bolu nowego uważał, tkwiły w duszy poety — i wystarczyła podnieta zewnętrzna, by do utworu polemicznego pobudzić.

Podnietę — i więcej niż podnietę, bo program i temat, dał Stanisław Koźmian.

Na to właśnie, by Krasińskiego skłonić do wystąpienia, napisał on wiersz „Do mistrzów słowa".

Wzywał „mistrzów słowa", by nie milczeli teraz — po smutnych wypadkach świeżych; zwracał się do Mickiewicza i Zaleskiego, ale przedewszystkiem do autora „Psalmów" i jasno zaznaczał, czego żądał i oczekiwał od niego:

Weź w natchnienie, wyjdź na Synaj,
Ty najmłodszy, najmilejszy, —
A zeszedłszy, grom, zaklinaj,

[1]) Silne wrażenie ówczesnej lektury dzieł św. Teresy odbiło się też na wierszu „Resurrecturis". Styl św. Teresy przypomina tu przedewszystkiem wyrażenie „piekło miłości"; sam poeta w listach do Stanisława Koźmiana wskazuje źródło tych słów. (Pam. lit. 1911, str. 390 i 394, list 69 z d. 18 lipca 1851 i list 72 z 18 sierp. 1851).

Póki dzisiaj się nazywa
Dzień dzisiejszy [1]).
Weź szatana w swe objęcie,
Stocz z nim walkę, zwal na ziemię
. . . . . . . . . . . . . . .
Opętanych przewiedź we śnie
Przez szaleństwa wsze rozstroje,
Przez bezbóstwa wszystkie cieśnie;
Niech dotrwają w swym uporze,
Niechaj idą na przeboje
Aż do końca. Przez czerwone
Krwi braterskiej wiedź ich morze,
A gdy przejdą, zdejm zasłonę
Z przyszłych wieków utajenia,
Daj im słyszeć złorzeczenia,
Ludów klątwy, pośmiewiska,
Pokaż Polskę, pokaż z bliska,
Jak zmienili ją wyrodni
W najczarniejsze widmo zbrodni,
W postać nawet piekłu zbrzydłą.
W straszydeł arcy-straszydło; —
A gdy we śnie
Duch ich żalem się wyprości,
Kiedy skruchą drgną boleśnie,
Wywiedź sennych na dzień czysty,
Wiekuisty.

Gdy Krasiński czytał te wiersze, poddające mu temat utworu, musiał przypomnieć sobie, że ma utwór gotowy, który pierwszej części tematu odpowiada. Jeśli Koźmian mówił: „Weź szatana w twe objęcie, Stocz z nim walkę, zwal na ziemię“ — to przecież żądał tego właśnie, co Krasiński uczynił w „Fantazyi konania“, we walce umierającego z szatanem. A raz uwagę zwróciwszy na „Fantazyę konania“, musiał poznać Krasiński, że i dalszy temat Koźmianowy tkwił

[1]) Że te słowa nasunęły tytuł „Dnia dzisiejszego“, zaznaczył sam St. Koźmian. W istocie jednak wpływ jego wiersza był znacznie dalej idący. (Por. Pam. lit. 1911, str. 118).

w niej jakby w zarodku. „Opętanych“ kazał przedstawić Koźmian — a czyż nie wprowadził ich już poeta, chociaż w liniach ledwie naszkicowanych, w owych trzeźwych przyjaciołach konającego? Trzeba więc było tylko zarodek rozwinąć według wskazówki Koźmiana, z tego rozwiniętego zarodka uczynić część główną utworu, a resztę dawnego poemaciku nieco zmienić [1]). Przeróbka charakter pierwotny zmieniła zupełnie i bardzo rozszerzoną a jeszcze bardziej zepsutą „Fantazyę konania“ uczyniła — „Dniem dzisiejszym“.

W jak najprostszy sposób ułożył Krasiński nową akcyę według programu Koźmiana. Najpierw kazał przyjaciołom umierającego zarzucać mu, że nie dzielił ich przekonań, i przy tej sposobności rozwijać swe programy; po krótkiej przemowie arystokraty czynią to: demokrata, panslawista i komunista; obok nich występuje przyjaciel, solidaryzujący się z przekonaniami umierającego, i ludzie praktyczni, nie troszczący się o idee, bo „lepsza jedna z Londynu młockarnia, niż poetyczna wszystkich dusz męczarnia“. Zjawienie się ducha ukochanej na prośby konającego przełom duchowy sprawia u obecnych. Przejrzawszy, porzucają swe błędy, które poznają i przedstawiają w całej ich ohydzie [2]); demokrata ma wizyę straszną rzezi [3]), z której naprzemian to zwycięstwo motłochu, to tryumf króla wykwita. Wszyscy jednoczą się we wierze, iż „będzie Polska w imię Pana“ i darowanie

---

[1]) „Fantazya konania“ została już omówiona w części trzeciej.

[2]) Por. słowa Koźmiana:

Opętanych przewiedź we śnie
Przez szaleństwa wsze rozstroje.

[3]) Por. słowa:

Przez czerwone
Krwi braterskiej wiedź ich morze.

win zyskują [1]), win, które — jak „Psalm Miłości“ — tłumaczą jadem trującym niewoli.

Przeciw rewolucyjnej demokracyi, komunizmowi i panslawizmowi skierowany jest „Dzień dzisiejszy“; walkę z demokracyą ułatwia sobie, utożsamiając ją z dążeniem do wytępienia szlachty. Właściwie ma „Dzień dzisiejszy“ zwalczać wszelkie stronnictwa w imię przekonania, że jedno tylko stronnictwo winno być w Polsce — stronnictwo Polaków.

A nieboszczyka, owszem, chwalę za to,
Że komunistą, ni arystokratą,
Ni panslawistą, ani demokratą,
Ni jakiemkolwiekbądź innem przezwiskiem,
Co z klęsk ojczyzny tylko pośmiewiskiem,
Nie zwał się nigdy.... Jeśli jakim znakiem
Znaczyć go chcecie, zwijcież go Polakiem.

Ale w istocie autor nie stał ponad stronnictwami z bezwzględną bezstronnością i z potępieniem dla wszystkich. Jeśli umierający wyznaje jego przekonania, to może mimo wszystko należy mu się jedno z owych imion odrzuconych.

Arystokrata też się znajduje wśród owych przyjaciół, którzy mają być nawróceni — ale inaczej traktuje go poeta, niż innych. Gdy tamci wygłaszają programy, będące zarazem satyrami, arystokrata tylko zaznacza swe stanowisko w sposób, w którym krytyki dopatrzyć się trudno:

Cenię go mocno, ale ganię za to,
Że nigdy nie był dość arystokratą,
Bo tylko silny pierwiastek takowy
Może kraj podnieść w byt lepszy i nowy.

Takie zdanie nie było zbyt odległem od pojęć Krasińskiego; wszak zgorszony kłótniami emigracyi, które są „w ta-

---

[1]) Por. słowa:
Kiedy skruchą drgną boleśnie,
Wywiedź sennych na dzień czysty.

kiej chwili gorszą rzezią ducha, niż rzeź ciała w Galicyi“ [1]), utrzymywał, że „Wersal“ (t. j. demokracya) powinien „ze skruchą wyznać „mea culpa“ i z pokorą poddać się księcia [Czartoryskiego] władzy, jako ześrodkowaniu porządnemu dążeń narodowych“ [2]).

Nowe światło, zyskane dzięki zjawisku, nie każe arystokracie bynajmniej wyprzeć się zasady swojej; daje jej tylko charakter, zgodny z filozofią „Psalmów“ i z poglądem „Przedświtu“ na przyszłość, i wiedzie do pięknej definicyi:

A kto ofiar spełni wiele,
Ten na ofiar pała czele,
I to — Arystokracyą!

„Dzień dzisiejszy“ jest nie tylko obroną polskości przeciw doktrynom stronnictw różnych — jest także obroną arystokracyi.

W zwalczaniu doktryn rzecz jedna jest szczególnie znamienna — wliczenie heglowskiej filozofii do arsenału stronniczych trucizn, ostateczne wyparcie się hegelianizmu.

Skrajne teorye młodoheglistów wkraczały też na teren radykalizmu społecznego; w ich łonie poczynała się filozofia socyalizmu. Wśród Polaków Edward Dembowski wydawał się Krasińskiemu typem złączenia idei heglowskich z tradycyami rewolucyi francuskiej [3]). To też jako podstawa rewo-

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 80, 19 marca 1846.

[2]) Tamże, str. 99, 3 kwietnia 1846.

[3]) Edward Dembowski, głośny literat i publicysta, który zginął w r. 1846, był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli partyi demokratycznej, postępowej, a zarazem jednym z głównych propagatorów filozofii niemieckiej. Nie był jednak bezwzględnym heglistą mimo uwielbienia dla Hegla; żądał filozofii czynu, filozofii twórczości i temu żądaniu dał wyraz w założonym przez siebie „Przeglądzie naukowym“, gdy, uzupełniając swój „Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech“ (1842—1843), pisał o „Twórczości, jako żywiole samorodnej polskiej filo-

lucyjnego komunizmu zjawia się hegelianizm w „Dniu dzisiejszym“ — zjawia w tej postaci, jaką dała mu lewica heglowska, samemu tylko człowiekowi przyznająca świadomość i stąd czyniąca go szczytem rozwoju i bóstwem właściwem, a zarazem odmawiająca mu osobistej nieśmiertelności. Swoją filozofię, na ujęciu całkowitego życia opartą, przeciwstawia Krasiński — podobnie jak to i Trentowski czynił — jednostronnej logice heglistów. W utworze, w którym niejedna idea „Fantazyi konania“ została zmodyfikowana w myśl dalszego rozwoju, wyraziło się ostro zerwanie z hegelianizmem, z którym „Fantazya konania“ pierwsza zaczęła polemikę. Oto charakterystyka tej filozofii i zarazem jej potępienie:

Sercem stracił był — z cierpienia;
Więc człowieka się połową
Stałem tylko — tylko głową.
ta głowa, sierdząc skronie,
Słów nie swoich brzmiąca echem,
Z pysznym — zimnym — dzikim śmiechem
Tak wrzeszczała w braci gronie:
„Lat tysiąców Fałsz już zbity,
Rozwiązane Wiary Mity:
Wszech-idea wiekuista,
Wszędobecna — wszędojedna,
Lecz siebie bezwiedna,
Lecz bezosobista,
Absolutną matką — Ducha.
I ta wielka — ślepa — głucha,
W kształt się ludzki ubrać chciwa,
Dyalektycznych sprzeczni rojem
Przez naturę wskróś przepływa,
Aż się stanie w łonie mojem
Świadomością i ustrojem.
Ją to niegdyś Bogiem zwano —

---

zofii“ i o „Filozofii samorodnej polskiej czyli stanowisku twórczości“ (1843), twierdząc, że jak dziarskość jest zasadniczą cechą narodu polskiego, tak idea twórczości musi być podstawą jego filozofii.

Lecz się grubo omylano.
W niej pierwiastne tylko ciemnie,
Co brzmią błędnych czuć szelestem —
Dźwięk dopiero spełny — we mnie!
Ja Bóg bardziej — niż Bóg — jestem.

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

Lecz mnie jednak na wsze strony
Pierś mej matki opierścienia —
Oczewiście — z niw istnienia
Wracam w byt jej nieskończony, —
Nicość czeka mnie — po zgonie.

. . . . . . . . . . . . . . . .

Takie, bracia, wam odkrycia
Ja od pruskich niosę włości; —
Wiecznej myśli — brak jest życia,
Nam żyjącym — brak wieczności.

Obok treści negatywnej zawierał „Dzień dzisiejszy“ treść pozytywną; obok polemiki przynosił propagandę. Głosząc hasło „Będzie Polska w imię Pana“, powtarzał etyczne zasady „Psalmu Miłości“, że „sam Wszechmocny kłaść nie może w pierś nieczystą — wieków zorzę“, że „Sąd i Zatrata na wieki mieszka w każdej zbrodni świata“ i w ostatniej przemowie umierającego zwiastował, że „Polska nie będzie Królestwem tylko lub Rzeczpospolitą“, lecz „prawem miłości, rozlewalnem wszędzie“, „Mocarstwem-Aniołem“, „Kościołem na ziemi widomego Czynu“, który odtrąci zarówno „królów uciski i wściekłości gminu“. To zestawienie „królów i gminu“, jako dwu przeciwnych, ale równie piekielnych potęg, znamienne jest dla tego utworu i dla dalszych kolei myśli Krasińskiego. Było to jakby zdwojenie stanowiska Lamennais'go; bo Lamennais właśnie królów jako przedstawicieli piekła piętnował i drżeć im kazał przed jutrzenką nową; Lamennais jednak zarazem czołem bił przed majestatem i świętością ludu — Krasiński „motłoch“ i króla jednoczył w sądzie potępiającym.

Ale choć wiara w te idee była niezachwiana, nie była ona już tak radosna, jak w „Przedświcie“.

Wracały chwilowo przeczucia „Nieboskiej“ — i wracał z ponowną siłą stan duchowy, który się w „Nieboskiej“ i w „Irydionie“ wyraził — pesymistyczny pogląd na przyszłość najbliższą, odsunięcie w dal przyszłości jasnej. Wstęp wiersza „Resurrecturis“ o tem świadczył, a że „Dzień dzisiejszy“ z tą również myślą był wydany, że w tem tkwił najbardziej osobisty jego pierwiastek, dowodzi motto, zapowiadające męczennikom polskim tylko wizyę przyszłości w godzinie skonu.

> Iluż ich zwiędło w samym życia maju —
> Czy w własnych domach — bez domu i kraju —
> Czy na wygnaniu! . . . . . . . . . . . .
> . . . . . . . . lecz w skonu godzinie
> Dan im wzrok w przyszłość cudowny, proroczy —
> I oną Świętą widzieli na oczy,
> Co nie zginęła i nigdy nie zginie!

Stanowi temu i dawnemu schematowi tragedyi z optymistycznem zakończeniem odpowiada ów utwór, pięknem i powagą, siłą liryzmu i tragizmu niesłychanie górujący nad „Dniem dzisiejszym“, który wraz z nim wydany został, wraz z „Fantazyą konania“ dobyty z dawnej twórczości — „Ostatni“. Ogólny, symboliczny charakter tej koncepcyi więźnia nieszczęśliwego (osnutej na tle losów Łukasińskiego [1]), któremu halucynacya widzieć daje zwycięskich Polaków i który kona w myśli, iż jest ostatnią ofiarą, określony jest znowu mottem, które Polaków przedstawia jako męczenników-Mojżeszów, zdala widzących ziemię obiecaną:

> Z gór, gdzie dźwigali strasznych krzyżów brzemię,
> Widzieli zdala obiecaną ziemię
> . . . . . . . . . . . . .
> A sami do tych nie wejdą przestrzeni,

---

[1]) Por. Kwieciński: „Ostatni“ (Przew. nauk. i lit., 1908).

Do godów życia nigdy nie zasiędą
I nawet może — zapomniani będą!

A to przekonanie bolesne było, krwawiące....

O wiem, że Polska bój zwycięski toczy,
Że nie zginęła i nigdy nie zginie —
Lecz my czy ujrzym ją w chwały godzinie?
Nim słońce wejdzie, rosa wyżre oczy.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

My tak kochali, a pili truciznę,
My tak żyć chcieli, a żyli w zamroczy!
Inni, ach, będą oglądać Ojczyznę —
Nim słońce wejdzie, rosa wyżre oczy [1].

I czuł Krasiński, że w stanie takim słabną siły: „Na wszystkie strony drży i chwieje się świat, a kto wie, czy my, którzyśmy całe siły wyniszczyli w oczekiwaniu, potrafim jeszcze jakie zebrać i skupić na godzinę stanowczą" [2]).

Im więcej obaw budziły wypadki, tem potrzebniejszą zdawała się propaganda idei, która, zdaniem poety, wieść mogła jedynie do zbawienia. To też w „Ostatnim" również dodał ustępy, zapowiadające „wiek planety trzeci" i Mesyaszową rolę Polski, włączył z drobnemi zmianami wiersz o Chrystusie nowym (Ten sam, a inny, wiekom Chrystus płonie [3]), a może w związku z marzeniami Trentowskiego o „rzeszy wszechsłowiańskiej", zawartemi w piśmie „O wyjarzmieniu ojczyzny", uwydatniał zwłaszcza słowiańskie posłannictwo Polski:

Nad Alp wierzchołkiem i nad Tatrów szczytem
Jednym się niebo rozpromienia świtem;
Tam ludów zlanych jedno błyszczy morze,
I nad niem świeci Sławian Słowo Boże.
Wiem — imię święte mej polskiej Ojczyzny
Dziś już imieniem całej Słowiańszczyzny!

---

[1]) Dzieła III, str. 176.
[2]) Listy do Małachowskiego, str. 138, 9 grud. 1847.
[3]) Por. wiersz „Pod Chrystusem, w niebo wstępującym" (Dzieła III, str. 156).

Wkładanie myśli nowych w ramy dawnych utworów świadczyło o słabnięciu energii twórczej. Pomysłów poetyckich nie brakowało, ale siły nie wystarczały na ich wykonanie. Dramat o roku 1846 został przerwany. Znowu zajmujące myśl dopełnienie „Nieboskiej“ nie doprowadziło ani do wykończenia pierwszej części trylogii, ani do napisania trzeciej. Skarżył się Krasiński, że trudno mu ułożyć plan trzeciej części [1]). Ale jednocześnie myślał o tem, by w inny jeszcze sposób przedstawić przyszłość ludzkości. Uwielbienie dla Napoleona, jako poprzednika trzeciej epoki, i treść jego pamiętników, pisanych na wyspie Św. Heleny, nasunęły ideę, by przedstawić wielkiego cesarza, który na skale, wśród nocy księżycowej zapatrzony w nieskończoność morza, duma o przyszłości świata [1]). Taka miała być treść „Nocy miesięcznych“ — zdaje się nigdy nie napisanych. Poeta w Krasińskim moc tracił; na stanowisku trwał tylko szermierz idei.

I szermierz ten z propagandą postanowił też zwrócić się do Europy. Jak się z ideą mesyaniczną emigracyi zsolidaryzował, tak też w ślady jej wstępować począł, marząc o europejskiej interwencyi. Chciał uświadomić Europie zachodniej, jaką wartość ma dla niej Polska. Obcym mając swe myśli przedstawić, po raz pierwszy z całą jasnością sformułował teoryę o dwu potęgach, które zwalczać ma Polska — teoryę, wyrażoną już w „Dniu Dzisiejszym“ w zespoleniu „króla i gminu“, despotyzmu i radykalizmu, jako sił piekielnych.

A w jaskrawem przeciwieństwie do wszystkich, co od ludu oczekiwali zbawienia — i w przeciwieństwie do tych, co mianem narodu polskiego całość niezróżnicowaną obejmowali — on występował jako rzecznik Polski szlacheckiej, on wartość szlachty polskiej chciał wyjaśniać.

[1]) Objaśnienia Stan. Koźmiana do listu z dnia 22 września 1847. (Pam. lit. 1911, str. 318).

Szlachta bowiem jest zdaniem jego jedynym organem świadomości narodowej, ona tylko łączy tradycyę przeszłości z poczuciem misyi przyszłej. Mieszczaństwa, właściwego stanu trzeciego, nie uznawał w Polsce autor „Psalmu Miłości"; z przemianą społecznego charakteru narodu nie liczył się; chcąc zaś uprzystępnić swój pogląd demokratycznej Francyi, twierdził, że szlachta polska stanowiskiem swem odpowiada francuskiemu stanowi trzeciemu.

Szlachcie tej zagładą grożą dwie potęgi: partya radykalna i Rosya.

W partyi radykalnej nie oskarża Krasiński ludzi, lecz tylko teorye, chociaż powtarza podejrzenie, w listach również wyrażone, że rząd rosyjski przez swych agentów stara się wpływać na demokracyę. Ludziom tej partyi przyznaje dobrą wolę, nawet heroizm; ale ich doktrynom zarzuca ślepe zapatrzenie się we wzory francuskie, brak idei religijnej, brak zrozumienia ewolucyi historycznej. Stąd płynie ich teorya, kusząca lud do apostazyi.

Używa tu Krasiński terminu, którym posługiwał się Bukaty [1]), gdy, rozwijając na podstawie filozofii Wrońskiego swe idee mesyaniczne, twierdził, że Polska przed dojściem do „apoteozy" musiała przejść „eliminacyę" i jej najgorszą formę — apostazyę, reprezentowaną przez Gurowskiego. Gdy jednak Bukaty uznawał tylko jeden rodzaj apostazyi — wyparcie się narodowości, utonięcie w morzu rosyjskiem, z którego Gurowski czynił system wyrozumowany [2]) — Krasiński widzi dwie formy apostazyi: wyparcie się przeszłości — i wyrzeczenie się przyszłości. Do pierwszego rodzaju apo-

[1]) „Polska w apostazyi czyli w tak zwanym Russo-Słowianizmie i w apoteozie czyli w tak zwanym Gallo-Kosmopolityzmie". Paryż 1842. Dzieło to, któremu Mickiewicz w „Wykładach" bliższą uwagę poświęcił, jest jednym z najważniejszych pomników mesyanizmu polskiego.

[2]) W książce p. t. „Prawda co do Rosyi i rewolucyi prowincyi polskich".

stazyi wiedzie jego zdaniem partya demokratyczno-radykalna; drugi rodzaj apostazyi jest celem Rosyi i warunkiem jej bytu w obecnej formie. Rosya zawładnąć chce Europą, a droga do Europy tylko przez Polskę wiedzie; Rosya nadto chce wcielić lud polski do swej armii, bo w takim razie miałaby najlepszych żołnierzy i byłaby potęgą niezwyciężoną, którejby Europa uledz musiała. To też Rosya wszelkich środków używa, by zniszczyć szlachtę polską; młodzieży częścią odbiera, częścią zohydza oświatę, budzi w niej rozpacz i nienawiść ku wszystkiemu, stanowiącą grunt podatny dla radykalizmu; stara się przepaść wykopać między szlachtą a ludem; próbuje demoralizacyi, kusi przez panslawizm fałszywy [1]; powitałaby z radością rewolucyę społeczną, któraby szlachtę wytępiła. Jej bowiem celem — przez unicestwienie szlachty zniszczyć Polskę; ona głównym wrogiem Polski, bo Prusy i Austrya zagłady Polski nie potrzebują.

Ale właśnie te względy, które Rosyi każą dążyć do zagłady Polski, winny skłonić potęgi zachodnie, na wolności i cywilizacyi oparte, Francyę i Anglię, do obrony Polski. Zagłada Polski — to pochód zwycięski despotyzmu rosyjskiego przeciw Europie zachodniej.

Z tym argumentem, silnym i poważnym, łączy Krasiński drugi, na swych teoryach oparty. Szlachta polska, jednocząca miłość przeszłości i przyszłości, tradycyę i postęp, może być jedynym czynnikiem równowagi w razie europejskiej rewolucyi społecznej. Jej ocalenie więc ważne jest dla losu Europy.

Trzeci argument jest natury filozoficzno-etycznej, oparty na pojęciu ludzkości solidarnej. Zbrodnia, na jednym narodzie spełniona, mści się na ludzkości całej, a kto — jak to obecnie

[1]) Za owoc pokus takich uważa Krasiński list Wielopolskiego do Metternicha po wypadkach r. 1846. („Lettre d'un gentilhomme polonais..."). Nad wystąpieniem Wielopolskiego wielce ubolewał poeta. „Ten list zostawił potężne dziury po duszach" — pisał Stanisławowi Koźmianowi 12 listop. 1847. (Pam. lit. 1911, str. 328).

czyni Francya i Anglia — zbrodni nie przeszkadza, staje się współwinnym i skutków fatalnych nie uniknie.

Szkicu tego Krasiński nie ogłosił [1]). Może niektóre jego myśli nie wydawały mu się stosownemi w manifeście do ludów Europy; może wahał się wytaczać spór z demokracyą przed obce forum. Może wreszcie uznał, że jeśli przekonać chce cudzoziemców, musi przedstawić im całość swych historyozoficznych poglądów na Polskę. Przytem mowa szlachetnego przyjaciela Polaków, Montalemberta, nasunęła myśl, że dla zainteresowania Francyi lepiej będzie użyć formy listu, pisanego do Montalemberta.

Krasiński ogłosił więc list do Montalemberta i dziękując mu, streścił zarazem myśli swe o europejskiem posłannictwie Polski i o jej roli w Słowiańszczyznie, walkę Polski z Rosyą podnosząc do znaczenia walki Ormuzda z Arymanem, walki dobrego i złego pierwiastka w historyi. Wystąpił przed europejskie forum z ideami „Traktatu o Trójcy". Gdy zaś Lamartine, Polsce niechętny [2]), w „Historyi Girondystów" przytoczył zdanie Dumouriera o Polsce jako narodzie azyatyckim, Krasiński, dotknięty tem boleśniej, iż Lamartine'a cenił bardzo i podzielał jego idee co do poezyi, religii i polityki, odpo-

---

[1]) Jest on wydrukowany w tomie VII wydania jubileuszowego (str. 171—191) p. t. „Deux puissances".

[2]) W r. 1839 rzekł on w Izbie deputowanych, że dla niego narodowość polska nie ma znaczenia, równie jak arabska. Z tego powodu Stanisław Koźmian napisał wiersz „Do Lamartine'a", kończący się słowami:

Wieszczu, co śpiewasz w pobożnej obłudzie
Niecnemu szczęściu i bezbożnej dumie,
Gdzie przy ołtarzach bez ofiar śmią ludzie
O zysk się modlić — nie dziw, że nie może
Twoja myśl z Polski zgodzić się zawodem,
I że lud, który żądza cierpień wplata
W mąk miliony dla jedności świata,
Dla ciebie nie jest, nie wart być narodem.

(Pisma wierszem i prozą, I, 146).

wiedział listem do francuskiego poety, stwierdzającym, że całe dzieje Polski to właśnie walka w obronie europejskiego pierwiastka przeciwko azyatyckiemu.

Przekonanie, że dla dobra Polski i świata konieczna jest propaganda idei, których bronił niezachwianie, wzrosło u Krasińskiego w roku 1848.

Europa budzić się zdawała i zmierzać z młodzieńczą żywością ku nowym formom życia. Szło przez nią tchnienie wielkich wypadków. Serca biły żywiej. Oczekiwania i pragnienia lat wielu wkraczały w dziedzinę rzeczywistości. Z atmosfery dusznej wyrywała się europejska rewolucya.

Polsce zabłysła nadzieja. Przeciw mocarzom wstawały ludy, w których od Mochnackiego począwszy sprzymierzeńców upatrywano. Dziać się poczynało to, o co Mickiewicz w „Księgach pielgrzymstwa" się modlił, co zapowiadał Słowacki w zakończeniu „Anhellego". Zapał i radość ogarnęły umysły polskie. Mickiewicz mniemał, że nadeszły czasy działania.

U Krasińskiego nadzieja nie zdołała stale zagościć, choć i w r. 1848 i jeszcze w r. 1849 zapalał się do idei legii włoskiej [1]). W miarę rozwoju wypadków ogarniał go przemożny lęk; nim rzeczywistość rozwiała złudzenia, on już patrzał na „wiosnę narodów" z ciemnym niepokojem. Lękał się prądów radykalnych i panslawistycznych w Polsce [2]), lękał się o los katoli-

[1]) Por. zwłaszcza list do Orpiszewskiego z 16 lutego 1849 (Księga pamiątkowa...., str. 276—277) i „Mémoire au pape Pie IX" (Wyd. jubil. VII, str. 266).

[2]) „Przyjdzie do tego, że będziem musieli, by odżyć, pobratać się z plugastwem chuci słowiańskich, a my powinni panować z góry im, i wyczyścić je i zlać z zachodnią światłością i wiarą.... Módl się.... by się sny Towiańczyków nie sprawdziły; bo choć odżylibyśmy takim sposobem, toby pochłonęła nas Słowiańszczyzna, a nie my ją podnosili już i nauczali być narodem". (Listy do Małachowskiego, str. 144, 15 maja 1848). „Co się tyczy szału polskiego rozkochania się w Moskwie, dowodem on rozpaczy, ale rozpaczy w lekkomyślnych piersiach.... Póki dema-

cyzmu [1]) i próbował osobiście wpływać na papieża, lękał się działalności Mickiewicza i po wielu latach niewidzenia ponownie zetknąwszy się z nim w Rzymie, usiłował go odwieść od jego planów [2]); lękał się, że na gruzach rewolucyi wzrośnie potęga Moskwy. A najbardziej lękał się, by Polska, wmieszawszy się do walki, nie zeszła z tej drogi, którą za jedynie zbawienną uważał [3]).

Dla przestrogi więc i oświecenia w szkic krótki zebrał swe sądy o położeniu Europy, o przyszłości najbliższej, o roli, jaką ma odegrać Polska; ustalone już poglądy związały się ze zdaniem o wypadkach bieżących, a w zapowiedziach o przyszłej Polsce wyraźniej jeszcze, niż dotąd, ozwało się echo słów Stoffelsa o „cité chrétienne", ku której po zwycięstwie Antychrysta ostatecznie zwrócą się wszystkie narody.

Niebezpieczeństwo ruchu demagogicznego stanowi punkt wyjścia dla uwag poety-myśliciela. Lęka się o los człowieczeństwa z powodu „pychy mnóstw". Widzi w świecie walkę dwu stronnictw; jedno przyszłości przeczy, drugie — stronnictwo postępu — odrzuca przeszłość. Oba fałszywą i zgubną idą drogą. Z żadnem Polska nie śmie się połączyć, lecz

---

gogii, póty Polski nie będzie, lub będzie taka, jakiej ani pragniemy, to jest Towiańska, to jest panslawistyczna, to jest moskiewska, to jest nie polska" (ibid. 146—147, 3 lipca 1848).

[1]) „Lękam się o kopułę, by porysowawszy się, nie runęła". (Listy do Małachowskiego, str. 144, 15 maja 1848).

[2]) Wrażenie tego spotkania było ujemne; Krasiński pisał Orpiszewskiemu, że Mickiewicz „odjął mu na czas jaźń jego własną". (List z 26 lipca 1848. — Nieznane listy Mickiewicza i Krasińskiego, ogłosił J. Kallenbach, Pamiątkowa księga. Prace byłych uczniów St. Tarnowskiego, str. 263). Pomnikiem walki ideowej z Mickiewiczem jest list, ogłoszony w „Księdze pamiątkowej na uczczenie setnej rocznicy urodzin Adama Mickiewicza" (Warszawa 1899, I, str. 30-31).

[3]) Dla oceny stanowiska poety wobec wypadków r. 1848 szczególnie ważne są listy do Orpiszewskiego, ogłoszone przez prof. Kallenbacha w „Pamiątkowej księdze" (Kraków 1904).

trwać ma tylko przy drodze miłości. To jej pozwoli w przyszłości zatryumfować. Bo teraźniejszy ruch rewolucyjny da tylko Moskwie sposobność do zawładnięcia Europą, a demagogia Moskwie wkońcu pokłon odda. Lecz zaciąży strasznie to panowanie — i wtedy ludzkość szukać będzie narodu, który wśród spodlenia ogólnego ludzkim pozostał. Zwróci się ku Polsce, jeśli ta chrystusowość swą zachowa i pokusie zemsty uwieść się nie da. Nieskalana Polska stanie się przodowniczką ludzkości, a jej kształt dawny — rzeczpospolita z królem — stanie się formą ustroju europejskiego.

Uwag tych sam Krasiński nie ogłosił. Posłał je w lecie roku 1848 Trentowskiemu, by ten je włączył do swej „Przedburzy politycznej" [1]). Przywiązywał do nich wagę wielką: „Skupiłem tu wszystko, o czem z tobą mówiłem; kto wie, Bronisławie, może to mój testament" [2]).

Widocznie wielką zgodność odczuwał między dążeniami własnemi a ideami Trentowskiego, skoro nie wahał się umieszczać swych sądów bezimiennie w książce filozofa, z którym łączyły go stosunki coraz ściślejsze i którego przez czas pewien utrzymywał.

Najwszechstronniejszy i najpłodniejszy przedstawiciel polskiej filozofii już pierwszem swem dziełem („Grundlage der universellen Philosophie") zwrócił uwagę Krasińskiego; tem bardziej zaś zajął się nim poeta, gdy Trentowski, początkowo chcący pracować dla nowej niemieckiej ojczyzny i w sposób niebardzo stosowny dla przyszłego „narodowego" filozofa przyznający się do niemieckości, zaznaczający, że język niemiecki będzie językiem ojczystym jego dzieci [3]) —

[1]) „Przedburza polityczna" przez Bron. Ferd. Trentowskiego, Fryburg w Bryzgowii 1848, str. 169—170 i 172—181. Ustępy te zostały włączone do wydania jubil. dzieł Krasińskiego p. t.: „Polska wobec burzy".

[2]) Listy do Trentowskiego, III, str. 223, 9 sierpnia 1848.

[3]) „Seine Gemahlin ist eine Deutsche und seinen Kindern wird das Deutsche Muttersprache" — tak mówi Trentowski o sobie w przed-

do polskości wrócił i stale po polsku pisząc, występował jako twórca całkowitej narodowej filozofii.

Trentowski znacznie rozleglejsze i śmielsze plany żywił w zakresie filozofii, niż Cieszkowski — a przecież i Cieszkowski, wyższy nadeń umysłem twórczym, miał dążenia bardzo dalekie i bardzo wielkie przeświadczenie o wartości swych myśli. Cieszkowski w pewnym tylko kierunku chciał przejść poza stanowisko Hegla; Trentowski od pierwszej chwili dążył do tego, by dać nową całość filozofii.

Opierający się na filozofii niemieckiej, ale wyżej ceniący Schellinga niż Hegla — jeden z najbardziej spekulatywnych umysłów w Polsce, posiadający erudycyę ogromną, a przy całej spekulatywności i uczoności niemało zmysłu praktycznego — miał przecież jakby cechę parweniuszowstwa umysłowego, przejawiającą się w dziełach. Pochodząc z narodu niefilozoficznego dotąd, tylko usiłowaniami kilku jednostek związanego z rozwojem filozofii, był czasem podobny do syna rodu niezamożnego, co dorwawszy się bogactw, popisuje się niemi. Jest u niego jakieś popisywanie się nowością, głębokością, prawdziwością swej filozofii, jakaś pretensyonalność i osobista i przytem narodowa, chcąca wykazać, że Polacy czy wogóle Słowianie są do nowej filozofii najzdolniejsi, że najfilozoficzniejszy jest język polski [1]) — oczywiście przez niego przerobiony, wzbogacony niebywałem mnóstwem neologizmów.

Ale łatwo zrozumieć tę cechę. To, co zdziałał Trentowski w ciągu lat kilku, było istotnie w Polsce zjawiskiem mimo wad wszelkich nadzwyczajnem. Wszak w krótkich odstępach czasu obdarzył naród zarysem metafizyki (we

mowie do „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur". (Lipsk 1840, I, str. IX).

[1]) Twierdził tak już poprzednik Trentowskiego w nowotwórstwie języka filozoficznego, J. N. Kamiński, a zdanie takie wypowiadał również i udowadniał swą terminologią A. Bukaty.

wstępie „Chowanny“ i „Myślini“), filozoficznem ujęciem zagadnienia etyki, systemem logiki — przytem filozofią wychowania i polityki — dawał całą filozofię i to filozofię stosowaną.

Przez sam charakter stosowanej, praktycznej filozofii zbliżał się do Cieszkowskiego i Krasińskiego; jeszcze bliższy był przez to, że za odrębną, narodową cechę swej filozofii uznawał zerwanie z jednostronnem uwzględnianiem materyi czy też duszy, zewnętrzności czy wewnętrzności, realności czy idealności, a opierał się na ich syntezie w całości życia, w pełnej rzeczywistości — że godził panteizm, broniący bezwzględnej jedności Boga i świata, i wiarę w Boga zaświatowego, trwającą przy pojęciu bezwzględnej ich różności, i za jądro i podstawę wszechświata podawał schellingowski absolut tak zmodyfikowany, że i identyczność i zróżnicowanie zawierał — filozoficzną „różnojednię“. Prawdopodobnie było coś więcej niż pokrewieństwo idei — był wpływ; przecież trójca ciała, duszy i ducha jako ich syntezy zdaje się opierać na trójcy ciała, duszy i jaźni u Trentowskiego [1]).

Potem znalazły się też inne punkty styczne, mimo, że i różnice dzielące były niemałe. Krasiński wprawdzie oczekiwał religii wyższej nad obecny katolicyzm, ale boskość jego w całej pełni uznawał i po cofnięciu się ze stanowiska „Syna Cieniów“ wierny był jego zasadniczym dogmatom. Trentowski względem Kościoła rzymskiego żywił niechęć głęboką, a choć naukę swą za chrześcijańską uważał, przyjmował wnioski krytyki Straussowskiej i o dogmaty mało się troszczył; w rozmowach z Krasińskim toczyły się o to polemiki zacięte [2]). Nadto różnił się zupełnie w poglądach na życie pośmiertne; jaźń uważał tylko za wieczną po śmierci

---

[1]) Była o tem mowa przy rozbiorze „Traktatu o Trójcy“.
[2]) Donosi o tem Stanisław Koźmian.

jako część wiecznego świata przeszłości — nieśmiertelność w chrześcijańskiem znaczeniu odrzucał [1]).

Gdyby zetknięcie bliższe z Trentowskim było przypadło na okres, w którym Krasiński borykał się z problemami metafizycznymi i zmierzał przedewszystkiem do filozoficznego utwierdzenia idei nieśmiertelności osobistej — porozumienie byłoby trudne, może nawet niemożliwe.

Ale teraz inne zagadnienia na czoło się wysunęły — teraz chodziło Krasińskiemu o etyczny kierunek życia narodowego. A na tym terenie Trentowski występował w myśl ideałów Krasińskiego.

W „Chowannie" jako cel wychowania wskazywał uczynienie z człowieka ducha wolnego, zrobienie z bóstwa „in potentia", jakiem jest człowiek, bóstwa „in actu". W „Myślini" formułował postulat etyczny w słowach, które mógłby powiedzieć Krasiński: „Tak żyj, ażebyś nigdy i w niczem bóstwa twej piersi nie splamił" [2]). Jeszcze bardziej tonem Krasińskiego brzmiało narodowe przykazanie w „Rzeczy o wyjarzmieniu ojczyzny": „Niech każdy z nas wyrobi się na Boga-człowieka, na Boga-Polaka i kończy na krzyżu za świętą sprawę, gdy okaże się tego potrzeba, a ojczyzna będzie wolna" [3]).

Jakkolwiek zaś namiętne ataki przeciw Rzymowi sprzeciwiały się dążnościom Krasińskiego, to przecież i on w tym czasie — przed objęciem rządów przez Piusa — sympatyi wielkiej dla Watykanu nie żywił; wybaczyć tedy mógł Trentowskiemu ową nienawiść, zwłaszcza, że dzielił jego niechęć względem Jezuitów i oczekiwanie nowej epoki religijnej,

---

[1]) W tej sprawie pisał mu Krasiński: „Czytam Chowannę i uwielbiam wszystko, co o Jaźni i Bogu, choć się na dalsze losy Jaźni nie zgadzam, myśląc i czując, że wciąż są żywemi a nieśmiertelnemi, nie zaś wiecznemi". (Listy do Trentowskiego, III, str. 181, 3 listop. 1846).

[2]) Myślini. T. I, str. XX.

[3]) Urywki polityczne. Poznań 1845, str. 5.

którą miała stworzyć Polska. Było więc mimo wszystko sporo wspólności ideowej między nim a Trentowskim, gdy ten rzucał Polsce hasło, którego początek tylko byłby Krasiński niewątpliwie zmienił: „Odepchnij od siebie naukę Rzymu i Jezuitów; utwórz kościół polsko-chrześcijański, narodowo-katolicki, zdolny być wyrazem nowego ducha czasów... Chciej być posłańcem Bożym, wyrabiającym świetniejszą przyszłość świata — a powstaniesz!“ [1]).

Niewątpliwie już pod wpływem „Przedświtu“ tę właśnie przyszłość Polsce wskazywał, jaką jej zapowiadał Krasiński — urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi, najświetniejszą rolę w Europie. A nim jeszcze Krasiński przeciw stronnictwom wystąpił, on już je potępił i w „Stosunku filozofii do cybernetyki“ [2]) kazał odrzucać zarówno jednostronny „historyzm polityczny“ t. j. konserwatyzm, jak „radykalizm“, a wstąpić na drogę, jednoczącą oba kierunki, drogę „filozofii politycznej“.

To też „Rzecz o wyjarzmieniu ojczyzny“ i „Cybernetyka“ sprawiły, że Krasiński widział w Trentowskim współtowarzysza w etyczno-narodowym kierunku. „Drogim mi jesteś“ — pisał do niego — „dla widnokrężnej potęgi umysłu i śmiałej serca prawości; pierwszą podziwiałem na każdym wierszu dzieł twoich, drugą ukochałem szczególniej w Cybernetyce i w słowie przeszłoletniem „O wyjarzmieniu ojczyzny““ [3]).

Ale stosunek ich odmiennie się kształtował, niż przyjaźń i współdziałanie twórcze z Cieszkowskim. Jak w owych dyskusyach, o których wiadomość podał Stanisław Koźmian, tak przez cały czas Krasiński był osobistością górującą. Z Cieszkowskim się zetknął w okresie szukania prawdy i przyjął

[1]) Tamże, str. 59.

[2]) Stosunek filozofii do cybernetyki. Poznań 1843. Nazwę „cybernetyki“ stworzył Trentowski dla filozofii polityki, jako nauki o sterowaniu nawą państwową.

[3]) Listy do Trentowskiego, III, str. 173, 3 listop. 1846.

jego przewodnictwo. Teraz prawdę już zdobył — i z jej utwierdzonej wyżyny przemawiał do Trentowskiego, czasem i od niego podnietę przyjmując, czasem stosując się do jego języka, ale ze swego stanowiska ani kroku nie ustępując, przeciwnie, zmuszając Trentowskiego, by do niego się zbliżał jeszcze bardziej [1].

I owa „Przedburza polityczna", w której znalazł się szkic Krasińskiego, była świadectwem poddania się Trentowskiego pod autorytet ideowy poety. To wprawdzie, co mówił o niektórych kwestyach aktualnych, zwłaszcza o postępowaniu Niemców, było i w treści i w tonie całkowicie własnością Trentowskiego; widoczna też była odmienność jego stanowiska, gdy rewolucyę lutową nazywał „działaniem Boga przeciw szatanowi" [2], a Polsce kazał „popierać niezachwianie zasady rewolucyjne" [3]. Ale jak tytuł sam był naśladowaniem tytułu „Przedświtu", tak też ogólna treść ideowa brzmiała echami Krasińskiego — i to nie tylko z tego powodu, że ustawicznie cytowane były jego wiersze. Pod wpływem Krasińskiego miarkował Trentowski swe zapędy antykościelne i ataków w „Przedburzy" nie ponawiał, hamował sympatye demokratyczne i zdobywał się na apologię szlachty zupełnie

---

[1]) Stosunek Krasińskiego do Trentowskiego doskonale charakteryzuje list poety do Stanisława Koźmiana z dnia 10 sierpnia 1847. (Pam. lit. 1911, str. 308—309, list 13). Widać z tego listu, że mimo sympatyi i szacunku dla Trentowskiego, Krasiński jasno widział jego wady, oceniał trafnie niesmaczność stylu, „wiekuistą gminność wrodzoną", i że zdawał sobie jasno sprawę z tego, jak się Trentowski naginał do jego przekonań: „Co mógł tylko ustąpić ze swoich zdań kalwińskich, ustąpił.... Duch stronniczy, który dla miłości idei jakiej sam zaprzecza sobie, jest zawsze oznaką wielkości serca. U Ojczyźniaka oczewiste tego ślady". (Krasiński nazywa Trentowskiego „Ojczyźniakiem" jako autora rzeczy „O wyjarzmieniu Ojczyzny".

[2]) str. 6—8.

[3]) str. 133.

w duchu „Psalmów“ [1]), o narodowości, o dziejach i przyszłości Polski pisał to samo, co głosił Krasiński [2]).

Wkrótce po napisaniu szkicu prozaicznego, przeznaczonego dla „Przedburzy“, ukończył też Krasiński poetyczny szkic tychże idei — „Psalm Żalu“ [3]).

[1]) Ustęp odnośny, świadczący, jak się Trentowski naginał do przekonań Krasińskiego — choć ich może nie podzielał zupełnie — zasługuje na przytoczenie. Trentowski najpierw dowodzi — i w tem idzie za własnem zdaniem — że w Europie całej rola szlachty skończona, i dodaje: „W moc stosunków takich szlachta ustaje *de facto* wszędy, a więc i u nas. Wszędy zagasa ona bez śladu i bez żalu po sobie, gdzie jest wykształcony politycznie stan średni, u którego rozum i pieniądze; u nas atoli zagasa jako szlachta, lecz zapala się na nowo stokroć piękniejszym ogniem żywota, jako dotychczasowa głowa i gorące serce narodu. U niej bowiem jedynie jest polska przeszłość, dzisiejszość i przyszłość, tudzież rozumienie tego, s k ą d i d o k ą d się idzie“ (str. 31).

[2]) Oto kilka charakterystycznych cytatów:

„Wieszczowie polscy twierdzili słusznie, iż... ten i ten, jeden, drugi, setny, tysiączny, milionowy człowiek był chrześcijaninem, ale stosunki narodów do narodów, dyplomacya, rządy ostały się wszędy... przy Pogańszczyźnie“ (str. 9—10).

„Odtąd N a r o d o w o ś ć będzie zasadą, na której ułożą się państwa. Narodowość, to dzieło Boże; zaczem wiekuista i święta jej istota“ (str. 14).

„Myślą Bożą w Romańszczyźnie jest Realizm.... Myślą zaś Bożą w Germańszczyźnie Idealizm.... Myślą nareszcie Bożą w Słowianach, a bliżej w Polakach, jest... tak zwany ś w i a t t r z e c i, t. j. moralność, uczciwość, zacność, Boskość, wyświęcająca się w dziejach, w dzisiejszym żywocie, w poezyi, filozofii i ustawicznych dla Ojczyzny poświęceniach“ (str. 14—15).

(Do Słowian:) „Historya wasza się pocznie wraz z E r ą ś w i a t a t r z e c i ą“ (str. 134—135).

„Dzieje nasze są szczodre w poświęcenia dla człowieczeństwa i wolności; obfitują w ofiary i całopalenia, innym ludom nieznane.... My żywotem, poezyą, historyą i filozofią narodową jesteśmy w zacności utwierdzeni, a tem samem do nowego rzeczy obrotu najbardziej przygotowani. Wyjdziemy przeto z politycznego grobu w jaśni Chrystusowej, i będziemy promiennicą około głowy europejskich narodów“ (str. 10—11).

[3]) 26 sierpnia 1848 donosi Trentowskiemu: „Psalmum dokończył — treść ta sama co w prozie tobie wyprawionej. Polsce wskazan obowiązek

Słabnącą jego twórczość raz jeszcze podnieciła zewnętrzna pobudka. Takie pobudki w ostatnim okresie twórczości stały się decydującemi; one wywoływały powrotne — coraz słabsze — fale poezyi. Rolę tę odegrały najpierw „Prawdy żywotne" — potem rok 1846 i wiersz Stanisława Koźmiana — wreszcie falę ostatnią spowodowały wypadki r. 1848, z któremi złączyła się — jak przy pisaniu „Dnia dzisiejszego" — bezpośrednia podnieta literacka — Słowackiego odpowiedź na „Psalmy".

W okolicznościach zmienionych i w zmienionej formie stało się coś podobnego, jak przed laty, gdy Słowacki Mickiewicza zaatakował. Tylko dwie sceny zespoliły się teraz — scena improwizacyi podwójnej i scena poetycznej walki.

Mickiewicza, który zamilkł był od dłuższego czasu, pobudził Słowacki do wspaniałej improwizacyi. To też powiedział później: „...żem skinął ja — i wieszcza wskrzesił". I teraz Słowacki „wieszcza wskrzesił" — ale wieszcz ten, chorobą i cierpieniami zniszczony, nie miał już siły, by współzawodniczyć z autorem „Króla Ducha".

A po owem „wskrzeszeniu wieszcza" nastąpił atak w „Beniowskim". Nie była to zemsta tylko i nie był to artystyczny pojedynek — była to walka o światopogląd, o kierunek życia narodowego. Indywidualista, w bogactwie i intensywności życia rozkochany, występował przeciw zacieśnianiu ram życia narodowego, które zarzucał „kłamnej drodze" Mickiewicza — i do ogółu całego, do „ludu" się zwracał jako ten, który granic i łożysk ciasnych nie zna, który całą pełnię życia wskazuje narodowi, wieść go chce „w bezmiar — wszędzie".

---

ukojenia burz świata miłością i świętością" (Listy III, str. 293). 30 lipca zaś główne idee „Psalmu Żalu" wyraził również w liście do Stanisława Koźmiana. (Pam. lit. 1911, str. 339—340).

W nowej walce o światopogląd pokrewny był ideowy podkład. Przeciw zacieśnianiu dróg życia narodowego oręż podnosił; mniej zdawał się dbać o to, czy ten, co drogi jakieś zamknąć chce, powstrzymać naród od nich, nie wstrzymuje właśnie od drogi fałszywej — on czuł i widział przedewszystkiem fakt zatrzymywania, tamowania, zacieśniania — i całą moc zapału i całą siłę geniuszu wytężył przeciw takiemu usiłowaniu. A widząc, że autor „Psalmów“ nadal zachować chciał w narodzie przewodnictwo szlachty, w obronie chorągwi demokratycznej stanął — on, co w „Anhellim“ trzema ognistemi literami tryumf przyszły ludu ogłaszał.

Jako obrońca ludu przedewszystkiem zaprzeczał, jakoby niebezpieczeństwo ze strony ludu groziło szlachcie, jakoby ktoś „zagroził nożem“, oburzał się na oskarżenie ludu, co ojcem szlachty jest i szacunku godzien, snem nazywał marzenie „Psalmu Miłości“, że szlachta jako przewodniczka „rozpłomieni święty bunt“, bo rola szlachty skończona w Polsce, bo magnaci kastą ginącą, bo „w magnatach serce chore“.

Jako pragnący czynu i zdobycia przyszłości obwiniał autora „Psalmów“ o to, że zamiast zagrzewać naród do działania, odstrasza i wstrzymuje. „Naród cały hasła czeka. A krzyk pierwszy z ust człowieka, był krzyk: stójmy — był krzyk strachu“. Wezwaniom jego do czynu beztreściowość zarzucał, twierdził, że „głosem dziecka woła czynu“, bo sobie z czynu sprawy nie zdaje — że usuwając inicyatywę ludu, czyn uniemożliwia, bo tylko lud do czynu zdolny, bo prócz ludu nikogo niema — że zamiast wskazówek istotnych snuje teorye, z rzeczywistością sprzeczne, chce „cnotą znieść niewolę“, dolę ziemską zmienić „w żywot ducha na księżycu“.

Jako rzecznik postępu potępiał przedstawiciela szlachty, co chce świat wieść dawnym torem, cofnąć „w stare łoże fale życia“; sam zaś hołd składał „myślom, w których błyska nowy duch i forma nowa“.

Jako wtajemniczony w naturę ducha, „wiecznego rewolucyonisty“, zwalczał dążenie, by zacieśniać drogi tego ducha, by mu tylko na pewne środki zezwalać w imię teoryi jakiejś; gdy duch się rwie ku nowym formom życia, nie wolno go wstrzymywać; nie wolno mu odmawiać prawa do środków gwałtownych, bo czasem we krwi rodzi Bóg myśl wielką; nie wolno głosić, że „słaby tylko rzeź wybiera“, bo może duch obierze „ludów zatracenie“ i na ruinach oprze nowe życie.

Tak pisał Słowacki jeszcze przed wypadkami r. 1846 Rzeź galicyjska jego marzeniom kłam zadała. Nie dlatego, jakoby demokracya winę jej ponosiła — Krasiński, twierdząc tak, oskarżając „wersalskie dzieci“, mylił się i oskarżał niesprawiedliwie, powtarzał fałszywe zarzuty czasopism, wrogich „Towarzystwu demokratycznemu“ [1]). Ale idea demokratyczna cios otrzymała. Okazało się, że lud nie jest dojrzały. Okazało się, że lud może być zbrodniczem narzędziem ciemięzców.

Słowacki szydził z teoryi autora „Psalmów“ w imię faktów; po roku 1846 Krasiński mógł faktami strasznymi odpierać jego twierdzenia, a na zarzuty osobiste odpowiedział z całą bezwzględnością, nie wahając się nie tylko mówić o „Faryzeuszach postępu“, ale nawet cisnąć przeciwnikowi w twarz zarzutu niesprawiedliwego, iż mu o chwałę własną tylko chodzi, nie — jak autorowi „Psalmów“ — o zbawienie ojczyzny [2]).

---

[1]) Oszczercze zwalanie winy Metternicha i Szeli na demokratów znajdujemy w „Trzecim Maju“, w „Orle Białym“, w „Dzienniku Narodowym“.

[2]) Na usprawiedliwienie Krasińskiego stwierdzić trzeba, że ten najcięższy zarzut spowodował po części sam Słowacki. Słowacki aluzyami do „wodza szlacheckiego“, „syna szlachecklego“ zaznaczał silnie, że zdaniem jego autorowi „Psalmów“ chodzi tylko o interes kasty, nie o naród. I temu stanowisku przeciwstawiał swoją bezinteresowność, opowiadając, że on „żadnego nie klął ruchu“, bez względu na to, czy był to ruch jego

Niewątpliwie to, co się stało w r. 1846, nie dawało prawa do uogólnień, nie mogło być podstawą dla potępienia całego ludu polskiego — ale bądź co bądź chwilowo fantastycznym okazał się sąd Słowackiego, trzeźwiejszym znacznie w swych obawach sąd „Psalmu Miłości“. I to wyzyskać mógł Krasiński i nie bez siły przekonującej twierdzić, że, gdy szlachta powstanie, to tych „polskich namiestników za kilka srebrników rozsieka lud“ — i wielbicielowi ludu wołać ze straszną ironią:

I strun twoich granie
Zagłuszy wrzask mordu —
I nic nie zostanie
Z twojego akkordu!

Teraz czuł się uprawniony do tego, by z całą dobitnością określić swe arystokratyczne stanowisko:

Lud tylko święty Królestwo odzierży!
Przemień go, przemień w Króla i Kapłana —
Lecz zanim jeszcze nie przekrólewszczony,
Nie klękaj przed nim — nie kładź mu korony,
Lecz ufaj w szlachtę polską — i moc Pana!

Obrońcy ludu, przeciwnikowi szlachty odpowiadał powołaniem się na wypadki niedawne. Rzecznikowi postępu

---

stronnictwa czy jego przeciwników, że nawet „modlił się o wrogów swych zwycięstwo, choć w sąd — mogło pójść o głowę“. Na to więc odpowiedział Krasiński, że i on dla dobra narodu gotów by był modlić się o wrogów swych zwycięstwo i głowę pod sąd oddać:

Bodajbyś, wieszczu, był wieszczył prawdziwie!

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Bodajbym nawet, zapozwan przed sądem,
Za potwarz moją na Lud nieskalany
Usłyszał wyrok na śmierć lub kajdany

. . . . . . . . . . . . . . . .

Szlibyśmy oba — i szczęśliwsi oba —
Ty chwałą własną — ja Polski zbawieniem.

i przyszłości i tłumaczowi tajemnic ducha odpowiadał ideami swej filozofii.

W „Psalmie Miłości“ powiedział: „Z krwi i z błota stary świat, My do innych idziem lat“. Na tem się oparła polemika o postęp. Słowacki występował z hołdem dla „myśli, w których błyska nowy duch i forma nowa“, zarzucał autorowi „Psalmów“, że chce w stare łoże cofnąć fale życia. Krasiński odparł, że właśnie Słowacki jest tym, co w stare łoże pcha życie, że właśnie u niego stary duch i forma stara:

Ależ, wieszczu — boś ty wiary
Dni zaprzeszłych — tyś wieszcz stary!

Bo jeśli kto sądzi, że duch posługiwać się będzie gwałtem, krwią, rzezią — to właśnie powtórzyć chce dawne dziejowe objawy, to na myśli ma pogańskie bóstwa niszczące, dni Atyli i Wandalów, czasy inkwizycyi i Robespierre'a. A to właśnie stare formy, to właśnie cofanie się, a nie postęp. W tem postęp, w tem ostateczne objawienie się ducha, że chwyci się całkiem nowych, szlachetnych, wzniosłych środków. Lecz poeta, co „rewolucyonistą“ ducha mieni — ten poeta ni epoki nowej nie zna ni ducha nie pojmuje.

Słowacki ducha od duszy nie odróżnia; ciału przeciwstawia ducha, mówiąc, że z ruchu korzyść odnosi „wieczny rewolucyonista, pod męką ciał leżący duch“. Wobec tego Krasiński łatwo mógł swoje stanowisko jako wyższe przedstawić: co Słowacki o duchu mówi, to się nie do ducha odnosi, lecz tylko do duszy, walczącej z ciałem:

Ciało jest konserwatorem,
Dusza — wieczną buntownicą.

We walce duszy z ciałem wchodzą w grę owe okropności wszystkie, które Słowacki duchowi przypisuje. Duch nie walkę niesie, lecz harmonię, duch gwałtownych środków nie zna, bo „on płynie — a nie skacze“, „on wschodzi — a nie spada“, „ziemia pod nim krwią nie płacze“.

Jeśli Słowacki domagał się postępu bez względu na środki, jakie do niego wieść mają — Krasiński odpowiadał, że postęp polega właśnie na uszlachetnieniu środków. Jeśli Słowacki pragnął tryumfu ducha chociażby wśród krwi i gruzów — Krasiński twierdził, że tryumf ducha polega właśnie na odrzuceniu krwi i zniszczenia, na jednolitym, spokojnym, szlachetnym rozwoju.

Słowacki ducha rewolucyonistą czynił. Krasiński uznawał za drogę ducha tylko ewolucyę.

Poparcie tej myśli jest celem obrazu, który wypełnia drugą część „Psalmu". Sąd nad wiekami odbywa się. Klątwą wieków jest, że każdy zrywał z przeszłością, że gwałtownem obalaniem tego, co było, dokonywał się ich rozwój. Oto wyrok:

Precz w otchłań podziemną,
Boś żył nadaremno,
Bo z wieki innemi,
Braćmi twemi,
Tyś nie zbratan!

Dopiero gdy się zjednoczą wieki wszystkie, stają się Bożym obrazem, stają się Królestwem ducha.

Przeto odrzuca Krasiński wszystko, co gwałtem tchnie, bez względu na to, kto gwałt popełnia;

Ze świętości Duch jednolit;
Ni mongolskich biczy,
Ni czerwonych Rzeczpospolit
W swe cuda nie wliczy.

I jedno jeszcze odrzuca: pychę jednostki, co się „przenazwie prorokiem".

Cios był wymierzony przeciw Słowackiemu, który jako prorok występował; dawniej już — na podstawie listów jego — pychę mu zarzucał Krasiński [1]).

[1]) Mówi o tem Stanisław Koźmian. (Pam. lit. 1911).

Ale prorokiem przedewszystkiem zwał się ktoś inny i mianem tem oddawna raził Krasińskiego — Towiański. Mimo że w „Biesiadzie z bratem Karolem“ uznawał idee, z własnemi zgodne, wobec tendencyi rusofilskich coraz nieprzyjaźniejszy był Towiańszczyznie, która zrażała go tem, iż zdawała mu się tyranią duchową, jarzmo wkładającą na ducha; dawał nawet posłuch pogłoskom, że Towiański jest na żołdzie rosyjskim. Wrogi Towiańszczyznie Trentowski (którego „Demonologia“ pośrednio atakowała Towiańskiego) mógł ten nastrój podsycać. W „Przedburzy“ wystąpił przeciw Towiańskiemu i mówił o „bandach piekielnych“, biorących na się „barwy mistyczne“ [1]). Cytował sąd z listów Krasińskiego, że to „1793 rok w krainach ducha, wstanie z umarłych Iwana Groźnego“ [2]).

Krasiński tedy ostatecznie zwraca polemikę i przeciw Słowackiemu i przeciw Towiańszczyźnie, chociaż wiedział już o tem, że Słowacki oddalił się od „sekciarzy“. Przedstawia jako ideał sekty skojarzenie w Polsce „Iwanów Groźnych“ i „klubowych tyranów“; to ma być jej „sprawa“.

To wasz pomysł — to Rzecz wasza!

[1]) Określenie „band mistycznych“ wzięte jest z Hoene-Wrońskiego.

[2]) Str. 152. Por. list Krasińskiego z 12 marca 1848: „Jest to metoda Iwana Groźnego w Nowej Hierozolimie“ (III, str. 217). Duchową tyranię Towiańskiego scharakteryzował Krasiński ze szczególną wyrazistością w liście do Stan. Koźmiana z dnia 20 lutego 1843: „Adam, mojem zdaniem, dostał się w najsroższą niewolę. Spotkał się z potęgą ogromną, zawartą w człowieku indywidualnym.... Niesłychanie potężny duch z Towiańskiego... w sferze duchowych reform i wskrzeszeń i zmartwychwstań z siebie koniecznych, to samo, co niegdyś na polu wolności politycznej Konwencya i *Comité du Salut public.* — Fatalna wiara, że dobro i światło można duchom ludzkim wgnieść w piersi, wgwoździć w skroń, wwiercić w serce — że można, tratując po nieśmiertelnej duszy, ją unieśmiertelnić, do niebios przyszłości i do niebios wszechżycia zagnać, tak jak Furye zaganiają do Erebu!“ (Pam. lit. 1911, str. 333—334).

Rusofilskie tendencye Towiańszczyzny z jednej strony — solidarność Mickiewicza z rewolucyą z drugiej — wreszcie hasło ducha „wiecznego rewolucyonisty", co i „przez Mongoły" niesie myśl Bożą — to wszystko zespolił Krasiński jako ostateczną syntezę tego, co zwalczał — i nie już samemu Słowackiemu, lecz całej partyi przeciwnej, partyi panslawistów, komunistów, demagogów, sekciarzy, zebraniu tych imion wszystkich, które nienawidził — ciskał jako oskarżenie potworną karykaturę „sprawy".

A przeciw niej — swój ideał wznosił, ideał Polski-anioła.

I rolę jej w przyszłości malował tak samo, jak w ustępie z „Przedburzy".

Srożyć się będą w Europie „rzeczpospolity szatańskie i północny knut, i trząść będą całym krajem, wytracając się nawzajem".

Patrz, świat, kat twój, Polsko, oto
Zapadł w krew i błoto
Od morza do morza,
Porwał się do noża,
Bratobójczo się przewala,
Wije nakształt gada,
Podnosi — i pada,
Aż, znękany, czci Moskala.

Wtedy Polska, dzięki cnocie swej Chrystusowej i poznaniu Boga — niepodobna do Hebreów dawnych, którzy „pragnęli wolności, a Boga nie znali" i przeto rozprószeni i nieszczęśliwi lub znikczemniali, niepodobna do zbrodniczych sekt nowych [1]) — od dwóch zatracicieli, od czer-

[1]) Zawarta w „Psalmie" aluzya do „duchoborców" rosyjskich jest również atakiem przeciw Towiańszczyźnie. Dowodzi tego list do Orpiszewskiego z d. 23 sierpnia 1848: „Żebyś ty wiedział, ile w Tow[iani]zmie podobieństwa do sprośnych obrzydliwości, które w sektach rosyjskich się znajdują". (Nieznane listy... ogłosił J. Kallenbach, Pamiątkowa księga. Prace byłych uczniów St. Tarnowskiego Kraków 1904, str. 265).

wonego sztandaru i moskiewskiego cara, wybawi świat cały i zło zwycięży.

Pod hasłem zwycięstwa nad złem kreślił swój ideał — to też najmniejszej wspólności ze złem mieć mu nie pozwalał.

A że to zło zewsząd widział, przeto głównie ostrzegał i odwodził od kroków fałszywych. Stąd mimo wezwań do czynu głos jego był głównie głosem przestrogi i hamowania.

Szlakiem błędów idzie ludzkie dążenie ku celom wyższym. „Es irrt der Mensch, so lang er strebt". Słowacki dążenie, ruch duchowy ku wyżynom nadewszystko ukochał i uniesiony, upojony fantastycznym obrazem tego dążenia, gotów był godzić się na błędy wszelkie, byle dążenie naprzód szło pędem niewstrzymanym.

U Krasińskiego górował wstręt do błędu; nic nie było dlań ceną dostateczną za zboczenie na drogi fałszywe. To też teoryę stworzył, etyki doskonałej pełną, iż błędy tylko w dotychczasowych kolejach niższych epok były dopuszczalne — odtąd drogi równie szlachetne być muszą, jak cele.

Dwa stanowiska względem rozwoju wyraziły się w dwu polskich wieszczach. A choć zgrzyty wmieszały się w ich walkę, wielkość jakaś i piękno istotne tkwiło w tem starciu się dwu wiar potężnych, tak bliskich siebie, a tak bardzo różnych.

„Psalm Żalu" wraz z „Psalmem Dobrej Woli" dołączył Krasiński do dawniejszych trzech „Psalmów". Uczynił z nich całość o wartości artystycznej bardzo niejednolitej — bo „Psalm Żalu" spadał na poziom „Dnia dzisiejszego" — ale system swój wyraził teraz w tych pięciu utworach całkowicie.

Rozwój idei Krasińskiego był skończony. Żadnego już problemu przed sobą nie widział, któryby się domagał rozwiązania. W stałym zakresie myśli trwając, bardziej powtarzał je, niż rozszerzał lub pogłębiał [1]). Popęd twórczy, któryby

[1]) Chlebowski, charakteryzując kolejne fazy rozwoju Krasińskiego, ostatnią określa słowami: „...wreszcie słabnący duchowo polityk i powta-

niezależnie od myśli narzucał koncepcye poetyckie, zamilkł. Myśli zaś w miejsce dawnej ruchliwej, żywotnej płynności stężały w system kilku stałych idei. Ich trwała wartość uczuciowa mogła od czasu do czasu jeszcze domagać się ponownego wyrażenia. Podniety do twórczości prawdziwej już nie dawały. Schorzały i w czasie, gdy inni są w największej pełni sił, starcem niemal będący, jak przedwcześnie roztoczył niesłychane bogactwo myśli i ogromną siłę twórczą — tak się przedwcześnie wyczerpał. Do tragizmu jego życia i to się jeszcze przyłączyło. Nie miał już nic nowego do powiedzenia.

Mógł tylko spojrzeć na drogę przebytą — i próbować, czy zdoła jej rezultaty wyrazić w całości jednolitej. Fakt, że rok 1848 ostatecznie uzupełnił jego system temi myślami, które w „Psalmie Żalu" się zjawiły jako nowe po części, choć z dawnych wysnute konsekwentnie — fakt ten do pracy takiej mógł zachęcić. To też z „Psalmem Żalu" złączyła się ta praca. Do dawnej koncepcyi dołączył uzupełnienie całości idei. A gdy wyraził to, co było treścią „Psalmu Żalu" — gdy krąg myśli wyczerpał, przerwać musiał dalsze snucie poematu. Pierwsza część trylogii, mająca poprzedzać „Nieboską", pozostała „Niedokończonym Poematem".

Od lat raz po raz wracał do tego pomysłu i motywy gromadził [1]).

Miały to być niejako „Dziady" Krasińskiego — historya ducha jego, ujmująca to, co dlań było najcenniejsze — i zarazem jakby lamartinowski poemat o ludzkości całej.

Gdy w r. 1840 plan swój przedstawił Delfinie, od razu czynił część pierwszą trylogii nie uzupełnieniem „Nieboskiej

rzający się w przestrogach i potępieniach mentor". (Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej, t. V, str. 176).

[1]) O poszczególnych częściach lub motywach była mowa poprzednio, stosownie do ich chronologicznego następstwa (por. w t. I str. 291, 296—297, 302, 377—379, w t. II str. 99—100, 102—103, 105, 112—119, 151, 189).

Komedyi", ale autobiografią poetycką. Jeden jej motyw dała mu boleść życia — przedstawienie świata obecnego jako piekła; szkic pierwszy tej dantejskiej wędrówki gotowy był już poprzednio. Drugim motywem miało być to, co życiu jego nową wartość dało — miłość ku Delfinie. Wędrówka przez piekło świata była pierwszą warstwą, która nawet we formie zachowała zawsze odrębność od reszty. Drugą warstwę stanowiły dzieje miłości, na tło weneckie przeniesione; ta warstwa pochodziła z r. 1840. Idea życia pośmiertnego Polski jako czyśćca szkic pierwotny mąk polskich rozwinęła w r. 1842 w trzecią warstwę, która zjednoczona z pierwszą, miała może według pierwotnego zamiaru poprzedzać „Przedświt". Po śmierci Danielewicza plan poematu się zmienił: miłość do Delfiny, noszącej tu imię „Księżnej Rahogi", przestała być motywem naczelnym; poemat miał się stać pomnikiem przyjaźni, aureolą otoczyć skroń Danielewicza-Aligiera, który już w dawnym pomyśle odgrywał ważną rolę; to była czwarta warstwa, pochodząca z r. 1843. Dwie wielkie wartości życia weszły w ten sposób w skład utworu — miłość i przyjaźń. Ale ze stanu duchowego poety wynikało, że do tej autobiografii wejść musiała i trzecia wartość — światopogląd nowy, już tkwiący w obrazie czyśćcowego życia Polski; wymagało tego zresztą wprowadzenie przyjaźni z Danielewiczem; miał on być uczczony jako przewodnik w kształtowaniu myśli i serca. Tak dołączyła się piąta warstwa — przedstawienie systemu; i ten składnik, jak w całej twórczości, tak i w tym utworze rozpanoszył się wszechwładnie i nagiął do siebie całkowicie dalszą koncepcyę. W tej piątej warstwie wyróżniły się dwa pomysły — jeden, to związanie systemu z ideami epok poprzednich — pomysł, zjawiający się już w r. 1842 — drugi, to wykład idei taki, jaki dany był w trzech „Psalmach", wzbogacony etyczną treścią, rozwiniętą w utworach z r. 1846; materyał tej warstwy gromadził się więc w latach 1842 do 1846; o ile zyskał już

wiedy ostateczną formę, stwierdzić stanowczo nie podobna. Wreszcie rok 1848 dorzucił szóstą warstwę — polemikę z ideami demokratyczno-rewolucyjnemi [1]).

Dwie ostatnie sceny poematu, rozgrywające się w podziemiach weneckich, zawierają wykład systemu poety. O wcieleniu myśli w poetycką koncepcyę mowy tu niema; poeta daje tylko ramy, w które możnaby wykład wtłoczyć.

Wybrana jest możliwie najprostsza i — dodać trzeba — najnaturalniejsza forma wprowadzenia wykładu — inicyacya nowowstępującego w tajemnice towarzystwa, posiadającego wiedzę wyższą.

Znał Krasiński tę formę z „Orfeusza“ Ballanche'a [2]); świeżo wzór jej dać mogła George Sand powieścią „La comtesse de Rudolstadt“ [3]), której drugą część wypełnia inicyacya bohaterki w tajemnice potężnego towarzystwa „Niewidzialnych“, odsłaniająca jej również znaczenie dziejów minionych. Ale myśl, by inicyacyę rozpocząć od szeregu wizyi przeszłości, przemawiającej własnemi słowami — ta myśl może raczej w „Ahasverusie“ Quineta ma źródło; u Quineta bowiem Bóg każe wizyom wieków minionych przesuwać się przed oczyma świętych i charakteryzować się słowami własnemi, ujmującemi w formę poetyczną najważniejsze rysy: Krasiński o tyle okazał się poetyczniejszym, że tylko postaciom dawnych epok głosu użyczył, nie zaś miastom również, jak Quinet.

---

[1]) Ze względu na postać Julinicza czasem powstania ostatniej sceny może być tylko rok 1848 lub początek r. 1849. Stwierdził to już T. Pini, zaznaczając trafnie, że nie mógł Krasiński takiej karykatury Słowackiego stworzyć po jego śmierci.

[2]) W „Orfeuszu“ Thamyris opowiada obszernie o swej inicyacyi.

[3]) Na wpływ „Hrabiny Rudolstadt“ uwagę zwrócił prof. Porębowicz w „Tryadach Krasińskiego“.

Ciągłość dążenia do prawdy przedstawił Krasiński we formie przechodzenia jej przez szereg związków, przechowujących tajemną naukę.

Jest to idea, źródło mająca w masońskich teoryach o poprzednikach wolnomularstwa. Krasiński zapoznał się prawdopodobnie jeszcze jako młodzieniec z temi teoryami, które już w „Cholerze“ znalazły oddźwięk. Potem często niewątpliwie mógł się z niemi zetknąć wobec wielkiego rozgałęzienia lóż wolnomularskich i bogactwa odnośnej literatury [1]). W r. 1842, w czasie najintensywniejszej pracy nad systemem, zajmował się dziejami Templaryuszów, Różokrzyżowców, masonów [2]). Wtedy to zapewne poznał i Barruela „Mémoires pour servir a l'histoire du jacobinisme“ [3]) i inne dzieła [4]). W nich znajdował dowody rzekome, że początek masoneryi sięga misteryów egipskich [5]), twierdzenie o związku Albigensów z Templaryuszami [6]), zdanie, że Templaryusze — dla których już jako chłopiec, może pod wpływem znanego dramatu Raynouarda [7]), sympatye żywił [8]) — marzyli o po-

[1]) O dziełach, które mogły być dostępne Krasińskiemu, poinformować się można w książce Klossa: Bibliographie der Freimaurerei, które uzupełnił R. Tauta w „Maurerische Bücherkunde“.

[2]) List do Delfiny Potockiej z 2 lut. 1842, ogłoszony przez A. Potockiego wraz z „Traktatem o Trójcy“. Por. str. 99 tomu II niniejszej monografii.

[3]) Znajomość tego dzieła wykazał T. Pini.

[4]) Zestawienie „Niedokończonego Poematu“ z Barruelem wskazuje, że mogło to być tylko jedno ze źródeł, nie źródło wyłączne.

[5]) N. p. u Lenoira: La Franche-Maçonnerie rendue à sa véritable origine, Paris 1814.

[6]) Znajduje się ono też w dziele Condorceta.

[7]) Les Templiers. Tragédie en cinq actes, par M. Raynouard (représenté le 14 Mai 1805). Dodany jest historyczny traktat, udowadniający niewinność zakonu.

[8]) Por. słowa Młodzieńca: „Ileż mi się razy dziecku śnił na białych tych płaszczach czerwony krzyż ten — i potępiony zakon kochałem za to, że potępiony“. (Dzieła II, str. 459). O tej sympatyi świadczy też utwór młodzieńczy „Les deux chevaliers“.

wszechnej rzeczypospolitej europejskiej [1]), wiadomości o łączeniu alchemii i mistycyzmu z dążeniami rewolucyjnemi u angielskich Różokrzyżowców [2]); często spotykał wywody o pochodzeniu masoneryi od zakonu Templaryuszów [3]); od przeciwników masoneryi zaś przyjmował przekonanie, że masonerya z całą świadomością wywołała wszystkie gwałty rewolucyi francuskiej [4]).

W ideach, których rozwój i upadek widział w ciągu wieków, upatrywał istotną prawdę boską, ale jednostronną — w liście jednym pisał, że krzyżem każdej idei świętej jest

[1]) Cadet de Gassicourt w broszurze „Le tombeau de Jacques Molai ou le secret des conspirateurs... de C. L. C. G. D. L. S. D. M. B. C. D. V.“ (w r. 1796) twierdzi n. p., że Templaryusze przysięgli po śmierci Jakóba Molai: „d'exterminer tous les rois et la race des Bourbons, de détruire la puissance du pape, de prêcher la liberté des peuples et de fonder une république universelle“.

[2]) Ich zasady zawarte są w dwu pismach Jana Walentyna Andrea z r. 1614: „Fama fraternitatis“ i „Confessio fratrum rosae-crucis“. Nazwa ich i emblematy przeszły do rytuałów masońskich.

[3]) Teorya ta, głoszona już przez Ramsaya w pierwszej połowie 18 wieku, mimo zbijania częstego utrzymała się w niektórych łożach masońskich do dziś dnia. W r. 1904 n. p. wyszła broszura p. t. „Historische Ausgabe der Oriflamme. Der Schottische, Memphis- und Misraim-Ritus der Freimaurerei“ (Berlin 1904), twierdząca, że istnieją dowody łączności masonów z Templaryuszami, które jednak znają tylko wtajemniczeni (str. 10).

[4]) Zarzut rewolucyjności uczyniła masonom już w r. 1788 broszura „Les masques arrachés“. W r. 1791 sformułował oskarżenie ks. Lefranc w książeczce „Le voile levé pour les curieux ou le secret des révolutions, révélé à l'aide de la franc-maçonnerie“. W r. 1793 John Robison zarzut skierował przeciw wyższym stopniom wolno-mularstwa (jak wiadomo, w łożach wolno-mularskich są stopnie rozmaite) w swych „Preuves d'une conspiration contre les religions et les gouvernements de l'Europe“. Przyjął to twierdzenie Cadet de Gassicourt w „Tombeau de Jaques Molai“ (1796), a najobszerniej je rozwinął ks. Barruel w „Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme“ (wyd. pierwsze 1799); to samo stanowisko zajął też ks. Proyart („Louis XVI. détroné avant d'être roi“ 1800).

jednostronność[1]); w tem powód ich kolejnego upadku; każda — jak się również w liście raz wyraził — los Chrystusa dzieli; ukrzyżowana jest i kona ze skargą, chociaż córką Bożą była.

To dziejowe prawo chór głosi: „Każda Myśl, poczęta w Bogu, z Wieczności w czas i przestrzeń zesłana, jako cząstka prawdy, jako córka Boża, to samo cierpieć musi, co Bóg-Syn przecierpiał wcielony. Objawi się śród ludzi — opowie nieba część — i męczy się i krzyż swój nosi — i grób swój ma“.

Przeto skargą upadających idei rozbrzmiewają wieki. Żalą się Bogu, jako w „Ahasverusie“ duchy one, zawiedzione w nadziejach, skargami wypełniające przestrzeń gotyckiej świątyni. Nie jest wszakże ta skarga beznadziejną mimo bolesności swojej. Ponad bolesnem prawem upadku kolejnego wznosi się kojąca heglowska myśl ewolucyjna o zachowaniu stopnia poprzedniego we wyższym stopniu rozwoju, o „Aufgehobensein“:

„Ale każda [idea] zmartwychwstała w następnej — każda z grobu się podniosła w innem, wyższem ciele“.

Zmartwychwstawanie to warunkiem rozwoju — bo ostateczna prawda (w myśl teoryi Hegla) jest syntezą poprzednich.

„Wy, co chcecie przeczuwać, wspominajcie! Wy, co stawiać Teraźniejszość i odkryć Przyszłość z jej szczytów, weźcie wprzód w głąb duszy wszystkie myśli zbiegłe przeszłości — bo dopiero tak z tych, co przeminęły, jak z tych, co przyjdą kiedyś, Całość prawdy jest!“

To też inicyacya Młodzieńca zaczyna się od przejścia przez wizye przeszłości.

---

[1]) Listy do Słowackiego III, str. 42, 26 stycznia 1842.

Pierwsi zjawiają się chaldejscy magowie, których Arystoteles za dawniejszych uważał [1]), niż egipskich kapłanów — mylnie pojęci jako przedstawiciele nauki Zoroastra [2]) — sprowadzający świat do jednego świetlanego praźródła i dążący do tego, by zwycięstwo Ormuzda nad Arymanem przyspieszyć. Po nich egipscy kapłani światu przynoszą wiadomość o Tym, co „Był i jest i będzie“ [3]) i przeczucie nieśmiertelności. Hellada, ziemia harmonii i piękna, w misteryach eleuzyjskich i filozofii wznosi się do odgadnięcia rzeczywistości wyższej i tęsknoty za nią. Zwycięstwo duszy nad ciałem i nadejście Chrystusa przygotowują Esseńczycy [4]).

Ujęcie dziejów idei w koleje związków religijnych, rozwijających wiedzę tajemną, nie dało się konsekwentnie utrzymać; przerywa je już odnowienie obrazu przyjścia Chrystusowego, z którem trzy wielkie prawdy się łączą: podniesienie ludzkości do wyżyn bóstwa, nieśmiertelność jednostkowa i nieśmiertelność zbiorowa, narodowa:

„Syn człowieczy skonał, zmartwychwstał Syn Boży“.

„Odtąd żaden lud, co stał się narodem, nie umiera na ziemi“ [5]).

---

[1]) Według Diogenesa Laertiusa: Ἀριστοτέλης δ'ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων.

[2]) Krasiński podziela jeszcze błędne mniemanie o „chaldejskim Zoroastrze , z którem spotykamy się też n. p. u Chateaubrianda (w „Essai sur les révolutions“).

[3]) Krasiński przyjmował więc pogląd, jakoby monoteizm Mojżesza źródło miał w nauce tajemnej kapłanów egipskich.

[4]) Jest tu echo teoryi o ścisłym związku Esseńczyków, ascetycznej sekty żydowskiej, z chrześcijaństwem — teoryi, której punktem kulminacyjnym było twierdzenie, jakoby Chrystus był wysłannikiem Esseńczyków.

[5]) Bukaty również od czasów Chrystusa datował nieśmiertelność narodów.

„Odtąd żaden człowiek, co stał się Duchem, nie umrze w grobie“ [1]).

Miejsce przedstawicieli przeszłości zajmują głosy „nadpowietrzne“, objaśniające tok dziejów. One również chwałę kościoła Piotrowego głoszą — one też mówią o upadku jego, o zgubnym wpływie owego rzymskiego pierwiastka, który Herder obwiniał o zepsucie kościoła: „Zrzymianił się. — I oto już teraz zacznie się jęk ludzki skarżyć nań“.

Znów w ręce odrębnych związków religijnych przechodzi zdobywanie prawdy.

Dążność romantyzmu do ożywienia prawdy religijnej, jak ku katolicyzmowi wiodła, tak też budziła sympatye dla heretyków, za cenę trudów duchowych i cielesnej męki rwących się ku poznaniu. Tragizm, który rozsnuł się nad losami Albigensów, mógł ich szczególnie bliskimi uczynić dla tych, którzy również wśród cierpień szukali dróg własnych. Sekta, która pociągnęła ku sobie fantazyę i serce Lenaua, wydała się też Krasińskiemu godną hołdu — i jako pierwszy stopień zdobywania pełniejszej, bardziej całkowitej prawdy chrześcijańskiej, przedstawił cierpiących Albigensów, oczekujących Parakleta.

Po tych, którzy wyczekiwali tylko Ducha św., wyższy stopień reprezentują Templaryusze; ich własnością idea, którą Krasiński pod wpływem Cieszkowskiego uważał za religijną ideę przyszłości: idea zjednoczenia państwa i kościoła w jednym wielkim powszechnym Kościele ludzkości.

Następny stopień — to rehabilitacya materyi, dotąd w świecie chrześcijańskim poniżonej. Różokrzyżowcy ideę tę głoszą. Ale jak idea Templaryuszów, tak ich myśl przyszła przedwcześnie.

[1]) Można w tych słowach dopatrzyć się śladu teoryi — zgodnej n. p. z poglądami Weissego i z gnostycyzmem — że nieśmiertelność osiągają tylko niektóre jednostki. I w „Śnie“ jest ustęp o ludziach, którzy zabili swe dusze.

Zbliżono się do prawdy — ale jeszcze próby cięższe od poprzednich przejść musi ludzkość. Zapowiadają się w losie Różokrzyżowców, którzy, nieszczęśliwsi od poprzedników, bez wiary i nadziei konają, a następcom zostawiają hasło, które na bezdroża ma powieść: że chcąc Królestwo Boże przyspieszyć, układ społeczny wprzód przetworzyć trzeba, w tym zaś celu — lać cudzą i własną krew.

Następcami ich — wolnomularze. Wśród epoki zbrodni powstają oni. Kościół rozdzielił się, a zatryumfowali ci, których imię z taką nienawiścią i grozą Lamennais wymieniał — królowie. Zbrodnią od czasów Chrystusa najgorszą zaznaczone ich rządy -- morderstwem, dokonanem na Polsce [1]).

Obraz w jean-paulowskim stylu, przypominający sceny „Snu“, uzmysławia los Polski; chór karłów całunem pokrywa ciało archanioła rannego, którego serce bić nie przestaje.

Mści się ta zbrodnia na Europie: „Od dnia śmierci Sprawiedliwego nie spocznie europejski świat, aż sam sprawiedliwym się stanie“.

A zbrodnia królów przeciwną im zbrodnię rodzi. „Słyszysz“ — mówi do młodzieńca Aligier — „te dzikie wrzaski? Inni, nienawistni im, a wzbudzeni przez nich i równi im, bo światło, co świeci każdemu, Chrystus zgasł także w ich duszach“ [2]).

[1]) Przypominają się tu słowa Montalemberta z mowy, wygłoszonej 19 marca 1846, iż zbrodnia, na Polsce dokonana, najgorszą była po zbrodni zabicia Boga.

[2]) Myśl o związku rewolucyi francuskiej z rozbiorem Polski rozwinął Krasiński w memoryale do Piusa IX: „Le premier démembrement de la Pologne, arrivé presque un quart de siècle avant la révolution française, a servi pour ainsi dire de raison d'être et de justification aux horreurs de cette dernière.... le premier pas dans l'injustice a précédé et hâté tous les autres.... Tout ce qui s'est passé en France n'a été que la violation des lois divines par les sujets, en réponse à la violation des lois divines par les souverains en Pologne“. (Mémoire au pape Pie IX, wyd. jubil. VII, 241—242).

Wolnomularze występują z hasłem wyjarzmienia ciał i walki przeciw tronom i ołtarzom. Okropności rewolucyi ich dziełem. Obok zbrodni królów staje zbrodnia ludu.

Po tych dwu tryumfach zapowiada się przesilenie złego. Nie związek tym razem erę nową, ideę nową głosi — lecz duch jeden wielki: Napoleon, wskrzesiciel narodów. Jak Towiański i Mickiewicz, tak też Krasiński legendę napoleońską włączył do swego systemu. Po upadku Napoleona karły się podnoszą — przez głosy podziemne, szatańskie, natchnieni, tworzą „święte przymierze".

To wiek obecny — straszny, rozpacz budzący — ten wiek, którego bolesność i ohydę tak potężnie czuł i wyrażał Krasiński. Ugina się pod brzemieniem jego Młodzieniec i zwątpić już gotów: „Bohatyry, proroki, święci, szli i przeszli i zaginęli! Karły jedne trwają — ostały się — żyją!" I jakby parafrazując słowa Doktora z „Kordyana" o czasach dzisiejszych, jako siódmym dniu stworzenia, w którym Bóg nikogo już nie tworzy — dodaje: „Mierność i Złość siódmym dniem Człowieczeństwa!"

Ale przeciw rzeczywistości obecnej staje wypracowana w duchu nadzieja przyszłości — nadzieja „wieku, który zwie się Pocieszycielem".

„Wszystko, co przeszło, a bolało przechodząc, wróci, ożyje, podwyższy się, ale boleć już nie ma.

„Myśli rozbratane, czyny sprzeczne, kolejne wieki uwielbią się i pokochają nawzajem [1]).

„Trzeciem Wszechmiłości tchnieniem Pan upomni się o planetę swego".

Następna scena wprowadza Mlodzieńca w związek, który przygotowuje tę przyszłość boską, związek, którego myśl może poddał Hoene-Wroński przez swój projekt asocyacyi mesyanicznej. Teraz dopiero następuje właściwa inicyacya, wzoro-

---

[1]) Jest to idea drugiej części „Psalmu Żalu".

wana na rytuałach masoneryi — i wykład systemu najpierw przez usta Aligiera, potem przez usta Prezesa, który podobno Cieszkowskiego ma przedstawiać [1]). Powtarzają się idee, znane już z „Traktatu“, „Przedświtu“ i „Psalmów“: teorya rozwoju ducha, zrzucającego kolejno ciała i dusze, zapowiedź epoki Ducha Św., postulat miłości i doskonałości wewnętrznej. Niektóre myśli dołączają się — jeśli nie nowe, to przynajmniej wyraźniej sformułowane; dwie zwłaszcza uwydatnienia godne; jedna z nich dotyczy historyi i polityki, druga rozwoju religii.

Pierwsza zgodna jest z „Cybernetyką“ Trentowskiego, która zarówno konserwatyzm odrzuca jak radykalizm. Krasiński, stale żądający odrzucenia skrajnych przeciwieństw, potępia zerwanie z przeszłością, postępowanie epok następnych po trupach poprzedniczek [2]) — ale potępia też skostnienie, któremu „przedawniałość prawowitością“ [3]). Jak w „Psalmie Żalu“, syntezę dwu jednostronności błędnych ujmuje w pojęcie prawdziwej bezśmiertnej ewolucyi, która ma być obrazem zaziemskich losów ducha, wznoszącego się bez pośrednich

---

[1]) Wiadomość tę podaje Żółtowski w szkicu o Cieszkowskim (Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej, tom V).

[2]) Por. wiersze „Psalmu Żalu“:

Każden starz c-wiek strącony
Przez wiek drugi, co mu synem.
I ojcobójstwami
Ciągnie się i plami
Płynący czas.

[3]) Podobnie określa Krasiński swe stanowisko w szkicu systemu, pisanym dla syna: „Non — quoiqu'en disent les prétendus défenseurs de l'ordre, ceux qui s'appellent les piliers de la voûte sociale et ne soutiennent que des décombres — l'humanité jamais ne s'arrêta sous aucun temple, sous aucun palais; elle s'avance toujours sous la libre voûte du ciel et ceux qui gardent des pierres jaloux de sa route passée ne s'assoient que sur des cercueils vides“. (Souvenirs pour Adzio, wyd. jubil. VII, 235).

ogniw śmierci. „Nie to, co niewzruszone i zbite, jak skała, mądrością na ziemi — ni też, co wściekłe i wysadzające skałę w powietrze, natchnieniem i Czynem — ale istną świętością i wybornem pięknem to, co płynne wciąż, a wstępujące coraz w górę wyżej, to, co szersze co chwila, a jednak toż same, jak światła wschód nieskończony!“ „Prawo Wszechświata... ze siebie samego zmartwychwstawać, a bez omdlenia śmierci — oto rozwój Duchów, toć żywot ich wieczny! — Narody go na ziemi dostąpić powinny, nim każden osobnik go w zaświatach dostąpi“. Tak Krasiński na teren polityczno-historyozoficzny przeniósł idee o ewolucyi ducha; jak śmierć tylko na niższych stopniach jest warunkiem rozwoju dalszego, a po dostatecznem wydoskonaleniu ducha stanie się zbyteczną — tak też katastrofy polityczne, przewroty gwałtowne stać się mają zbytecznemi. Konsekwentny ewolucyonizm w zastosowaniu do zagadnień socyologicznych dojść musi do odmówienia racyi bytu katastrofom i rewolucyom [1]); i Cieszkowski i Krasiński tę konsekwencyę z ewolucyonizmu wysnuli, tem bardziej, że domagały się jej ich postulaty etyczne.

Druga idea, wyraziście sformułowana w tej scenie, dotyczy przyszłej religii. Z utworów filozoficznych i listów Krasińskiego wiadomo, że rozwój religii miał się zdaniem jego dokonać w dziedzinie intelektualnej i etycznej — w pierwszej wieść od wiary do wiedzy, prowadzić do „odtajemniczenia dogmatów“, do poznania dokładnego natury i odkrycia w niej „prawa Chrystusowego“ — w drugiej objawić się jako uchrześcijanienie wszystkich stosunków między ludźmi, jako dojście do „czynu“ idealnego. Uwielbienie Boga czynem w epoce trzeciej było jedną z głównych idei Cieszkowskiego; w jednej z dalszych części dzieła „Ojcze nasz“ szczegółowo objaśnia, co rozumie przez służenie Bogu duchem i czynem:

---

[1]) Na tę konsekwencyę ewolucyonizmu i jej szkodliwość w socyologii uwagę zwraca G. Richard w dziele „L'idée d'évolution“ (Paris 1903, str. 314).

oto religia nie ma się zamykać w obrzędach, ale przeniknąć wszystkie czynności ludzkie; każda praca, trud każdy ma pojęty być jako służba Boża — i wtedy spełnione będzie proroctwo ewangelii o prawdziwej duchowej czci Bożej — i ustanie przedział między tem, co świeckie, i tem, co duchowne, bo wszystko będzie aktem religijnym. I taką właśnie służbę Bożą zapowiada Prezes w podziemiach weneckich: „Alboż ołtarze Boga tylko pod katedr sklepieniem? — wszędzie, i w izbie poselskiej i na stolicy władnej i na rynku pospolitym i w rękodzielni i na giełdzie i w sztuce każdej i w każdej umiejętności Pan dojrzan, poznan, uczczon i wykonan być musi — być musi i będzie! — [Oto powrót Zbawiciela pod postacią Ducha!... Nie stan duchowny z góry świeckim rządzić ma — ale świecki zduchownieje — ziemia przesiąknie niebieskiemi wpływy] — Każden trud w posłannictwo, każden urząd w kapłaństwo się zmieni“ [1]).

Scena, w której Młodzieniec poznaje filozofię przyszłości jest świadectwem, że ludzkość doszła do poznania prawdy, że stoi u progu nowej epoki.

To wiara „Traktatu“ i „Przedświtu“, ton tryumfalny „Psalmu Nadziei“.

Ale jak nie skończyła się tem osiągnięciem szczytu droga Krasińskiego, tak nie kończy się tem świadectwem o prawdzie poemat, mający całość idei objąć.

Nie zachwiała się wiara Krasińskiego w epokę Ducha św., epokę miłości i poznania — ale zachwiała się nadzieja co do jej rychłego nadejścia. Krwawy rok 1846 przełom ten spowodował; niepokoje roku 1848 utwierdziły stan taki.

Któż winien był, iż twórca „Przedświtu“ zwątpił o bliskości tryumfu? Ci, których o skrzywienie drogi obwiniał, których niesprawiedliwie oskarżał o rok 1846 i dalsze snucie

---

[1]) Słowa, ujęte w nawias, pochodzą z pierwotnej redakcyi. (Dzieła II, str. 580).

jego tradycyi — polscy zwolennicy idei demokratyczno-rewolucyjnych.

Własne przeżycie przeniósł Krasiński na teren dziejów. To, co jemu odebrało wiarę w bliskość epoki nowej, począł uważać za istotną przyczynę, dla której opóźnił się czas oczekiwany. Co jako katastrofę osobistą odczuł, uczynił katastrofą ogólno-dziejową — i jako takiej kazał jej tok akcyi przełamać w poemacie.

Harmonijny, podniosły nastrój inicyacyi przerywa dysonans, wniesiony przez Polaka. W chwili, w której już zbliża się zbawienie ludzkości — w tej chwili członek narodu wybranego, obdarzonego najwyższem dostojeństwem duchowem, wstecz odrzuca tok dziejowego rozwoju. Pankracy, uczyniony teraz przez poetę naczelnikiem chóru polskiego, w duchu potępionych w poprzedniej scenie masonów odrywa się od świętego związku, skrzywia i zdradza jego idee. A Prezes, który zbuntowanego umarłym na duchu ogłasza i uzmysławia to dziwaczną ceremonią, mówi do niego, jako do przedstawiciela potępieńców, których kusicielką Pycha, a czynem Niszczenie: „Albo marnie przepadniesz, albo też wstrzymasz rozwój Ludzkości.... wieki przerazisz i cofną się w tył! Czegoby nie dokonał wszystkich mocarzy przebieg, moc, gwałt, ty dokonasz!“

Nie z samego zamiaru stworzenia dramatu, którego akcya miała wyprzedzać, tłumaczyć i przygotowywać akcyę „Nieboskiej Komedyi“ i wymagała wprowadzenia obu bohaterów społecznej tragedyi, ale z przeżycia lat ostatnich wyłoniła się rola Pankracego w „Niedokończonym Poemacie“.

Niby ten sam to Pankracy, który w „Nieboskiej“ z Henrykiem toczy wielką rozmowę — a jednak inny. Znikła Fidyaszowa miara. Tamten Pankracy wcielał konieczność dziejową, z bolu i ucisku i pohańbienia milionów miał podstawę, wielki był w całem tego słowa znaczeniu, chociaż wielkością jednostronną, noszącą zarodek śmierci, wielkością rozumu bez

serca. Ten Pankracy miasto potęgi pychę jednostkową ma i doktrynę skrajną; w jego postać nie wiek się wciela, ale teorye partyi, chcącej małpować rewolucyę francuską. Tamten wodzem był — ten jest podżegającym agitatorem.

I dziwnie blada jest — mimo kilku słów prawdziwie pięknych — polemika między Aligierem a Pankracym, Blaumanem i Juliniczem-Słowackim, który z karykaturalną pozą proroczą ma rozwijać teorye o „duchu rewolucyoniście“ — wobec starcia się dwu przeciwników z „Nieboskiej“.

Idee, które Krasińskiego najbardziej niepokoiły, zostały włożone w usta Pankracego i jego zwolenników; dla zupełności obdarzył ich nie tylko barwą kosmopolityczną, antinarodową, ale także użyczył im nieco panslawizmu; on, który Polskę za przedstawicielkę zachodu słusznie uważał, kazał Pankracemu powoływać się na wschodni pierwiastek: „Ja ze wschodu — ja Sławianin, ja Polak“.

Ponad cały system Krasińskiego, ponad wszystkie wielkie myśli jego, wzbiła się ostatecznie w poemacie polemika.

Przeciwko komu i czemu?

Bardziej, niż w dotychczasowych utworach polemicznych, sprecyzowała i zacieśniła się walka. Ostatni wysiłek energii twórczej skierowany jest przeciw — idei wytępienia szlachty polskiej zapomocą rzezi.

Nie chodziło już o zagadnienie ogólnoludzkie — chodziło o sprawę aktualną. Ale czy z tego stanowiska uzasadnione było uznanie zamiarów tępienia szlachty za jedyne wielkie niebezpieczeństwo, z którem walczyć należy?

I w czasie powstania listopadowego i później na emigracyi odzywały się czasem hasła skrajnej rewolucyjności; ale o tem, by idee terrorystyczne, czy z podniecenia, czy z doktrynerstwa, czy wreszcie ze źródeł brudnych płynące u poszczególnych jednostek, miały stać się programem zbiorowym, planem działania partyi — o tem mimo wszystko mowy być nie mogło.

To też uzasadnienia polemiki gdzieindziej szukać trzeba — w organizacyi psychicznej Krasińskiego.

Siłą przemożną w jego duszy, zwalczaną i pokonywaną trudem myśli, ale niezniszczalną, podsycaną przez cierpienia osobiste, przez chorobę, przez nieszczęścia ogólne — była skłonność do pesymizmu, wyradzająca się w objawy chorobliwe skutkiem stargania nerwów. Cecha częsta ludzi nerwowych — dręczący niepokój o przyszłość najbliższą — była u niego jedną z podstaw czucia i myślenia. Stąd skupienie uwagi na zapowiedziach przyszłości i wyolbrzymianie ich znaczenia i konsekwencyi. Wiecznie trwała obawa o własną przyszłość — raczej pewność osobistych nieszczęść. Prześladowały go wiecznie widma więzień, Sybiru, śmierci. Z obawą o przyszłość narodu i ludzkości walczył — i walczył zwycięsko. Ale ta obawa, w „Nieboskiej“ wyrażona, czaiła się zawsze w głębi duszy, czujna, drażliwa, dająca się zagłuszyć, ale czekająca podniety, by znów wypełznąć. Z poczucia tej wewnętrznej zmory płynęło po części namiętne rzucenie się ku skrajnemu optymizmowi, gdy tylko udało się dla niego znaleść podstawę. Ale wszelkie filozoficzne rozumowania mogły tylko zapewniać, że przyszłość jasna nadejdzie — nie mogły stwierdzić, że dnia dzisiejszego od tej przyszłości nie dzieli jeszcze morze nieszczęść. To też przeczucie strasznej przyszłości najbliższej wrócić mogło. „Prawdy żywotne“ rozbudziły zmorę obaw. Rok 1846 dopełnił miary. Wystarczało rzucić myśl o możliwości terroru — wystarczała tem bardziej rzeź galicyjska, by Krasińskiego przejąć obawą najgorszą, okazać mu, że się w „Nieboskiej“ nie mylił. To, do czego niegdyś doszedł konsekwencyą logiczną, zaślepiało teraz jego sąd krytyczny. Widmo rzezi ogólnej, wytępienia szlachty, stanęło mu przed oczyma — i uwierzył on w jego rzeczywistość. Uwierzył, że wszystko, co do myśli o wytępieniu szlachty powieść może, powiedzie do niej istotnie — że przeciwnicy szlachty są zwolennikami rzezi. Jeśli się doda do

tego lęk etyczny wobec możliwości środków gwałtownych, przekonanie ewolucyonisty o błędności przewrotów, wstręt wyznawcy jednoczącej idei polskiej względem waśni stronniczych i wreszcie obawę słuszną, że agitacya społeczna podsycić może nienawiść klasową i szkodzić sprawie narodowej — wtedy zrozumieć łatwo, dlaczego poeta, gminu nienawidzący i z arystokracyą solidaryzujący się coraz bardziej, z taką niechęcią patrzył na stronnictwo demokratyczne i przypisywał mu chęć wyrżnięcia szlachty.

Ta niechęć i te podejrzenia fałszywe podsycane były głosami przeciwników Towarzystwa demokratycznego z emigracyi i z poza emigracyi.

Z waśni stronniczych, z „potępieńczych swarów" emigracyi wyłoniły się jako dwie najwybitniejsze grupy przeciwne Towarzystwo demokratyczne i stronnictwo Czartoryskiego; organem pierwszego był „Demokrata polski", organem drugiego „Trzeci Maj". Stronnictwo Czartoryskiego uważało działalność demokracyi za zgubną, a rok 1846 spotęgował ataki; przedstawiano działalność demokratów jako największe nieszczęście Polski — a Montalembert był niewątpliwie echem Czartoryszczyków, gdy w mowie po zaborze Krakowa powiedział, że obok trzech rządów ciemiężących, czwartym wrogiem Polski jest anarchia, jest rewolucyonizm.

Krasiński przez lata całe stał zdala od literatury emigracyjnej; w „Przedświcie" zetknął się z nią na terenie mesyanicznych przepowiedni; przez „Psalmy" wszedł w krąg walk emigracyjnych. Występował samoistnie, jako przedstawiciel własnego systemu — ale przecież w tem, co stanowiło treść aktualną jego wystąpień, zbliżał się do stronnictwa Czartoryskiego; księcia uważał zresztą istotnie za głowę narodu, a jednego z głównych przedstawicieli stronnictwa, Władysława Zamojskiego, uwielbiał gorąco. To też ostatnie karty „Niedokończonego Poematu" — mogłyby się znaleść doskonale na łamach „Trzeciego Maja".

Ostatnia scena „Niedokończonego Poematu“ [1]) wskazuje „Nieboską Komedyę“ jako istotny dramat przyszłości. Tak się zamykał krąg rozwoju nawrotem do wspaniałego etapu pierwszej wielkiej epoki. Było to stwierdzenie faktu, który dla Krasińskiego jest znamienny. Myśl jego przebiegła drogę długą i w treść obfitą; ale była w tej drodze ogromna ciągłość, jednolitość, było prawdziwie rozwijanie poglądów w myśl ideału poety, by faza poprzednia nigdy nie zatracała się, by zachowywało się i trwało wszystko, co raz zdobyte. Mimo zmian wszelkich, jakie dokonały się w dziejach jego ducha, idee naczelne, raz osiągnięte trudem myśli, zostawały nabytkiem trwałym do końca.

W „Nieboskiej“ było potępienie dwu kierunków skrajnych życia europejskiego i zapowiedź zniszczenia ich i tryumfu innego, świętszego; wraz z tem rozpaczliwe przyznanie, że pozytywny program określić się nie da. W ostatnich scenach „Niedokończonego Poematu“ ta jest zasadnicza odmiana, że kierunek pozytywny został wskazany; to był rezultat czasu, dzielącego oba utwory, to była zdobycz życia. Wypełniła ona lukę „Nieboskiej“. Ale to, co w „Nieboskiej“ zostało stwierdzone, nie uległo zaprzeczeniu; chociaż bezwzględność wobec arystokracyi ustąpiła, została myśl naczelna, że euro-

---

[1]) Stałe posługiwanie się tym tytułem, nie zaś wprowadzoną przez wydanie T. Piniego i wydanie jubileuszowe nazwą „Nieboskiej Komedyi część pierwsza“, wymaga wyjaśnienia. Poemat jest pierwszą częścią trylogii, której drugą część stanowiłaby „Nieboska“ – wobec tego wahałem się tytuł „Nieboskiej“ przenosić na całą trylogię, mimo że zdaje się i sam poeta w rozmowach posługiwał się takiem określeniem, jak świadczą objaśnienia Stanisława Koźmiana do listów Krasińskiego. Przytem nazwa „Nieboskiej Komedyi część pierwsza“ nie jest przy cytowaniu wygodna. – Czy istniały jeszcze jakieś inne sceny poematu — stwierdzić trudno. To tylko pewne, że w czasie pracy nad końcowemi scenami plan innych ustępów był już jasno zarysowany. W liście do St. Koźmiana z dnia 24 kwietnia 1852 jest nawet wiadomość o nowej formie wiersza, jaką poeta chciał do niektórych ustępów zastosować.

pejskie życie porusza się w dwu kierunkach przeciwnych, z których każdy równie fałszywy i zgubny, które nawzajem unicestwić się muszą, by trzeci zatryumfował; tylko poeta za możliwe uważał dojście do tryumfu tego przez spokojną ewolucyę w duchu chrześcijańskim. Nawet określenie tych kierunków sprzecznych a zgubnością równych już gotowe było w okresie, w którym kształtowała się treść ideowa „Nieboskiej“: „Mikołaj i Saint-Simon“ — pisał Reeve'owi — „to błoto, błoto“.

I to jest myśl, która od r. 1846 coraz bardziej wysuwała się na plan pierwszy. Potępiał „czarnych“ i „czerwonych“, królów i motłoch, zbrodnie rządów i zbrodnie gminu, reakcyę i rewolucyę, Moskwę i anarchię [1]).

„Czarni tak jak czerwoni“ — pisał Małachowskiemu, którego raziła antirewolucyjność przyjaciela — „tylko tyranami i faryzeuszami.... i Canino w Rzymie, Proudhon w Paryżu [2]), Mikołaj w Petersburgu, identyczną tożsamością dla mnie!... Dla mnie obóz niczyj nie stawa się przywilejem dla tego, co anty-ludzkiem, co anty-Chrystusowem!... Gwałtem i krwią nic się nie buduje. Kto zdania, że gwałt czasem dobry, należy do szkoły starej, Jezuitów i Machiawelów: gwałt wiecznie gwałtem i zabija tych, którzy się jego chwy-

[1]) Na ważność tego dwustronnego potępiania uwagę zwrócił ze szczególnym naciskiem prof. Tarnowski (Zygmunt Krasiński, wydanie I, str. 669).

[2]) Krasińskiego szczególnie irytowała gazeta Proudhona „Le Peuple“. Proudhon najpierw jako członek redakcyi „Représentant du peuple“, potem jako redaktor „Le peuple“, w dalszym ciągu „La voix du peuple“ i wreszcie znowu „Le peuple de 1850“ rozwijał swą doktrynę socyalistyczną pod hasłami: „La propriété, c'est le vol“, „Dieu, c'est le mal“, „Travailler, c'est produire de rien“. Artykuły z tych czasopism zebrane są w 3 tomach p. t. Mélanges, articles de journaux 1848–1852 (Paris 1870) jako t. XVII, XVIII i XIX zbiorowego wydania dzieł Proudhona. Co do jego czasopism por. Hatin; Bibliographie de la Presse periodique (Paris 1866) i Stammhammer: Bibliographie des Socialismus und Communismus (Jena 1893).

tają! Dlatego to właśnie, żem od kolebki nienawidził czarnych, znienawidzić musiałem czerwonych" [1]).

Ale w rozpędzie swym tak daleko dochodził, że gotów był wreszcie „czarnych" stawiać wyżej niż czerwonych i na taki sąd o Włoszech się zdobywał: „Trzech znam zdobywców i ciemiężycieli Włoch: Radecki, Mazzini i Garibaldi.... Wierz mi, narody gorzej giną przez Garibaldich, niż przez Radeckich, bo Radeccy tylko ciała ich ranią, Garibaldi i Mazzinowie duszą" [2]).

Stąd niechęć jego do Węgrów i Kossuta i potępianie sympatyi polskich dla powstania węgierskiego, zwłaszcza, że za sprzeczne z posłannictwem Polski uważał łączenie się z wrogami Słowian: „Niech Polska, najwyższa Słowian duchowa potęga, nie obraca się przeciwko tym, których typem, których mistrzynią, których przeprowadzicielką była w przeszłości; ale niech wie i umie, ona, co już n i m i była przed ich narodzinami dziejowemi, stać się ich p r z e w o d n i c z k ą po ich narodzinach dziejowych" [3]).

Zresztą przeczuwał, że tylko tryumf Moskwy wyniknie z powstania węgierskiego: „Ktokolwiek w tej chwili żąda rozbicia zupełnego, ostatecznego austryackiej monarchii, krótkowidzem jest i ściele drogę Moskwie!... [4]) Jeśli carowi kto sprzyja, niech idzie się z Węgrami łączyć; bój bowiem węgierski niczem innem, tylko otwieraniem wrót europejskich carowi" [5]).

Niechęć do rewolucyi i przeświadczenie o jej zgubności nie mogły jednak osłabić bezwzględnego odrzucania środków

---

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 168—169, 5 grudnia 1848.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 173, 25 grudnia 1848.

[3]) Tamże, str. 167, 5 grudnia 1848.

[4]) Zdanie to tem charakterystyczniejsze, że Krasiński bynajmniej nie żywił sympatyi dla Austryi, czego dowodem wiersz „Oblężenie Wiednia w 1848 r." (Dzieła III, str. 174—175).

[5]) Listy do Małachowskiego, str. 166—167, 5 grudnia 1848.

przemocy. Rewolucyi lękał się i pragnął jej unicestwienia — ale nie godził się na zwalczanie jej w sposób gwałtowny. Gdy w r. 1851 Romieu, zwolennik „cezaryzmu“ [1]), zapowiadając to samo, czego się Krasiński obawiał — powtórzenie okropności francuskiej wojny chłopskiej, „jacquerie“, z największym pesymizmem i z ironią gryzącą kreśląc stosunki współczesne, zbawienia oczekiwał tylko od armii, od siły, od dyktatury, mającej w potokach krwi dokonać odnowienia ludzkości [2]) — Krasiński ze wstrętem mówił o jego książce: „„Spectre rouge“ brutalsko napisane, czerwono przeciwko czerwonym, a inteligencyi wyższej nie znać nigdzie“ [3]).

Raz tylko zboczył ze stałej linii swych przekonań etycznych — gdy pochwalając zamach Napoleona III, napisał słowa, dziwnie brzmiące wśród zdań Krasińskiego: „Kwestya moralności czczą kwestyą w narodzie tak dalece zepsutym i zestronniczonym“ [4]).

Jego ideałem było trwanie na stanowisku chrześcijańskiej miłości bez mieszania się we walkę prądów fałszywych — stanowisko takie, jakie duchowieństwu polecał arcybiskup paryski Sibour, w liście pasterskim nakazujący patryotyzm, na bezinteresowności i poświęceniu oparty, obcy stronnictwom [5]).

I co do formy rządu winna Polska zdala zostać od obu skrajności. Rzeczpospolitą z królem za formę przyszłości

---

[1]) Apologii „cezaryzmu“, t. j. monarchii, opartej na sile jednostki, nie na tradycyi — poświęcone jest dzieło Romieu'go „L'ére des Césars“ (Paris 1850).

[2]) Le spectre rouge de 1852 par M. A. Romieu (Paris 1851).

[3]) Listy do Małachowskiego, str. 246, 21 kwietnia 1851.

[4]) Wyd. jubil. VII, str. 301 (Uwagi polityczne).

[5]) Mandement de Monseigneur l'Archévèque de Paris pour développer et confirmer le décret du concile de Paris relatif à l'intervention du clergé dans les affaires politiques. (Paris 1851). Krasiński pisał o nim Małachowskiemu: „Nic tak pięknego, wzniosłego, miarowego, a zarazem rozpacznie smętnego od dawnam nie czytał“ (str. 225, 15 lutego 1851).

uważał w „Przedburzy", najbliższy był ideałowi monarchii konstytucyjnej. Potępiał i despotyzm i anarchię, absolutyzm zarówno jak republikanizm. Solidaryzował się z takiem pojęciem władzy, jakie w broszurze o „Godłach rewolucyjnych" sformułował pisarz, pokrewny mu wówczas ideami, Walery Wielogłowski [1]; Wielogłowski ze zdania, że władza od Boga pochodzi, ze zdania, na które powoływali się stale zwolennicy absolutyzmu, wysnuwa wniosek zupełnie odmienny, który Krasiński przytacza z największem uznaniem: „Władza wszelka pochodzi od Boga, zatem w ręku ludzkiem tylko jest złożoną potęgą; złożona zaś i delegowana potęga nie może być absolutna, jak u źródła swego jest. Stąd wynika, że zarówno wszechwładztwo jednego, jak wszechwładztwo ludu kłamstwem jest, niedorzecznością i tylko tyranii zasadą; prawdą zaś, że nikt na ziemi wszechwładnym nie jest, jedno uwładnionym do zastosowania władzy nad podwładnymi" [2]).

[1]) Poglądy swe ówczesne rozwinął Wielogłowski (w ideach swych dość niestały) w dziele „Emigracya polska wobec Boga i narodu" (Wrocław 1848). Przyznając się do dawnych błędów, do propagandy rewolucyjnej w myśl zasady „cel uświęca środki", staje autor na stanowisku bezwzględnej etyki chrześcijańskiej. Krytykuje i stronnictwo Czartoryskiego — choć ze czcią wielką — i zwłaszcza demokracyę, którą oskarża o to, że czyniąc z powstania narzędzie rewolucyi społecznej, ułatwiła rządom obcym omamienie ludu. „Na dwie boleście" — mówi przy końcu — „świat dzisiaj chory — na skon i na poród . . . Świat chory i nie wyzdrowieje, aż kamień krzywdy naszej z serca nie wymiecie i aż nie wprowadzi wśród siebie nowego z woli Bożej porządku". Ale świat ustąpi „tylko przed czynem w Imię słowa Bożego".

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 182, 18 marca 1849. — Odnośny ustęp w broszurze Wielogłowskiego brzmi: „Władza wszelka, czy z łaski Bożej zesłana, jako dobrodziejstwo i nagroda, czy z dopuszczenia Bożego przychodząca, jako kara lub pokuta, płynie zawsze z jednego źródła — z Boga, chociaż różnemi drogami na świat przychodzi . . . . Z takiego źródła władzy w Bogu, wyniknie konieczne następstwo: iż ani samowładztwo królów, ani wszechwładztwo ludu utrzymać się nie może, albowiem i pierwsze i drugie jest przywłaszczeniem źródła, i nie jest delegacyą, ale

Była w jego sądach o wypadkach, o stronnictwach, niekiedy bystrość wielka, zrozumienie tragizmu i fałszywości położenia. Ale jak jego ideał przyszłości był czemś oderwanem od współczesnego świata, tak jego wskazówka dla Polski mimo marzeń o czynie ostatecznie przechodziła w radę — oderwania się od świata i świątobliwego wyczekiwania. „Wiesz, chcesz wiedzieć ostateczne zdanie moje? Oto w istocie piekielny zawrót mózgowy, zaraza umysłowa, z pychy i grzechów wielu rodem, owiała Europę. Klęsk nieskończonych wisi chmura nad nią. My Polacy, jak dzieci spartańskie, powinnibyśmy patrzeć na europejskich wichrzycieli jak na pijanych Ilotów i zbrzydzić sobie anarchią! — a wtedy na ruinach świata odnaleźlibyśmy się jedynym zacnym narodem, i wtedy wszystkie potęgi piekielne, czy te czy owe, przełamali“ [1])

Utwierdził się ideał stoffelsowskiej „cité chrétienne“, która świętością przełamać ma moc Antychrysta.

Lecz straszne dni Antychrystowej przemocy wydawały się bliskie i nieuniknione. Z wypadków roku 1848 i 1849 sączył się nowy ból, nowy niepokój, nowa gorycz.

„Smutno mi bez miary“ — skarżył się poeta — „smutno dla wszystkich, których kocham, smutno dla całej ludzkości“ [2]). „Ja się nie łudzę; zanadto wiem, na jakiem fatalnem stanowisku stanęła historya; wiem, że świat, nim dojdzie zórz lepszych, przez sąd straszliwy przejść musi“ [3]).

uzurpacyą... Skoro i lud i władza podlegać będą najwyższemu prawu, to i lud wolnym się być uczuje obok władzy i władza obok ludu“. (Godła rewolucyjne wobec prawdy. Wrocław 1849). Cała broszura ma na celu „godłom rewolucyjnym“: „równość, wolność, braterstwo“ — przeciwstawić godła: sprawiedliwość, ład, wolność.

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 171—172, 18 grudnia 1848.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 179, 24 lutego 1849.

[3]) Listy do Małachowskiego, str. 189, 3 kwietnia 1849.

I poecie, który niegdyś sąd straszliwy „Nieboskiej“ umieścił na polskiej ziemi, zdawało się, że Polska będzie terenem tego sądu.

„Myślę, że kraj nasz przez tysiączne klęski przejdzie — że tam będzie pobojowisko walczących kilku piekieł z sobą... Myślę, że naszym niwom się dostanie patrzeć na bój wściekły tych dwu Bestyi Apokaliptycznych [1]) — i że kamienia na kamieniu z nas nie pozostanie! Będziem — lecz dopiero po takiej śmierci żywej, odbytej w niesłychanych mękach“ [2]).

A przecież był człowiek, który i zdaniem Krasińskiego i zdaniem wielu innych współczesnych mógł był wypadki skierować ku tryumfowi wielkiej idei — Pius IX. Od tego papieża, który jak zjawisko wspaniałe, nadzwyczajne, zabłysnął na horyzoncie dziejowym, oczekiwał Krasiński, by sprawę narodowości ujął w swe ręce i jej świętość przeciwstawiając zarówno rządom zbrodniczym, jak społecznej rewolucyi, powiódł ją Chrystusowym torem. W tej nadziei napisał poeta jeszcze przed rewolucyjnymi wypadkami r. 1848 memoryał do Piusa IX w sprawie Polski [3]). Unikając wszystkiego, coby w jego systemie historyozoficznym razić mogło papieża, starał się jednak wyraziście i jasno przedstawić najważniejsze swe poglądy na znaczenie Polski. Uwydatniał, że rozbiór Polski jest źródłem wszelkich niepokojów, wstrząsających Europą, że jest zbrodnią przeciwko religii. Określał posłannictwo Polski: „Wprowadzić ewangelię w publiczne prawo Europy, wykazując stale i nawet w śmierci samej, że przykazanie Słowa wcielonego równie jest ważne dla państw jak

---

[1]) t. j. Moskwy i „czerwonych“.

[2]) List do Kajsiewicza z d. 13 sierpnia 1849 (Przegl. Pols. 1897, II).

[6]) Mémoire au pape Pie IX (Wyd. jubil. VII, str. 241 nn). — Memoryał ten ma datę 1 stycznia 1848.

dla jednostek"[1]). Stwierdzał, że moralna potęga Kościoła wymaga wystąpienia w obronie Polski. Malował straszne cierpienia w zaborze rosyjskim, dowodził, że rola przyszła Słowiańszczyzny zależy od istnienia Polski, że Polska tylko ocalić może Europę od zgubnych zamysłów Rosyi — że przytem wskrzeszenie Polski byłoby też lekarstwem na radykalizm, gdyż ono jedno byłoby rękojmią dla wszystkich cierpiących i upośledzonych, iż mogą spodziewać się sprawiedliwości[2]). Żądał więc Krasiński, by papież zaprotestował przeciw unicestwieniu Polski — jeśli zaś to niemożliwe na razie, by przynajmniej stworzył w Rzymie legion polski[3]) — a kończąc memoryał, wznosił ton argumentacyi spokojnej do patosu namiętnej litanii.

Na audyencyi starał się osobiście skłonić papieża, by wzniósł sztandar narodowości.

Wypadki inaczej się rozwinęły. Ten, który miał stanąć na czele ruchu nowego, uciekać musiał przed rewolucyą i łączyć się z obozem reakcyi. Nic boleśniejszem nie było dla Krasińskiego nad rzymskie wypadki. Piusa nie chciał obwiniać; cześć najwyższą dla niego zachował; ale sieci intryg wspólnych partyi „czarnej" i „czerwonej" przypisywał to, co zaszło. Jeszcze w r. 1849 nadziei nie stracił zupełnie; w liście do hr. Ludwika Mastai, krewnego i najbliższego doradcy Piusa, starał się wskazówki dawać, radził, by papież nie oddalał się od Rzymu, by nie ufał rządom, by zwołał

[1]) „Introduire l'Évangile dans le droit public de l'Europe en démontrant jusque dans la mort, que la parole du Verbe incarné est aussi bien loi pour les empires que pour les individus" (str. 244).

[2]) Znaczenie Polski we walce przeciw radykalizmowi jest tu więc inaczej pojęte, niż w szkicu „Deux puissances", z którym są liczne punkty styczne.

[3]) Jest to szczegół bardzo ważny — Krasiński dochodzi do tej samej idei, którą w r. 1848 podjął Mickiewicz.

sobór do Rzymu i przez to pokrzyżował plany wrogów [1]); w kilka miesięcy później Kajsiewiczowi kazał iść do papieża, przedstawić mu niebezpieczeństwo, błagać, by ratował świat, czyniąc „sprawiedliwość między narodami“ [2]). Lecz oczekiwania wszelkie okazały się zwodnemi.

Początek rządów Piusa IX, budzący najśmielsze nadzieje, wywarł wpływ stanowczy na zbliżenie się poety do Kościoła. Czy zawód doznany nie wywołał zmiany?

Zmiana żadna z tej przyczyny nie zaszła. Przekonanie, że papież jeden mógł był Polskę uratować, doprowadziło do ostatecznego utrwalenia poczucia, że sprawa Polski i sprawa katolicyzmu są związane nierozerwalnie. Religijność jego, potężna i trudem własnym umocniona, przez szereg lat chrześcijańskość godziła z krytycznem patrzeniem na obecny Kościół katolicki, widocznem jeszcze w pierwotnej redakcyi przemówienia Prezesa z „Niedokończonego Poematu“. Z biegiem czasu wzmagało się piętno katolickie. Zbliżenie się do Kajsiewicza, przyjaźń z gorącym katolikiem Włodzimierzem Czackim i ze Stanisławem Koźmianem [3]) — przyczyniały się do tego. Nawet pierwszy krok na drodze do utwierdzenia nieomylności papieskiej, ogłoszenie przez samego papieża dogmatu o Niepokalanem Poczęciu, pod wpływem Kajsiewicza uznał za słuszny, chociaż żałował, iż soboru nie było [4]). Upoważniał do usunięcia z dzieł nieogłoszonych tego, co z prawowiernością nie zgodne. A jeśli do potępienia odstępcy Czajkowskiego wystarczało już dawne stanowisko religijne, to uznanie katolicyzmu, jako koniecznej podstawy dla sprawy

[1]) Lettre à M. le comte Louis Mastai (Wyd. jubil. VII, str. 287 nn).

[2]) List do Kajsiewicza z dnia 22 sierpnia 1849 (Przegl. Pols. 1897, II, str. 233).

[3]) Por. Tarnowski, Zygmunt Krasiński, (wyd. I) str. 569 — i Chlebowski: Z. Krasiński (Wiek XIX, t. V, str. 172).

[4]) List do Kajsiewicza z d. 10 stycznia 1855 (Przegl. Pols. 1897, II, str. 235–236).

polskiej, wyraźnie występuje w stosunku do tego z pośród przyjaciół, który najdalej stał od katolicyzmu — do Trentowskiego.

„Nie zrywaj się do walki“ — ostrzegał — „i nie podnoś ręki przeciw pierwiastkowi, który jedynie dziś dzieli Ojczyznę twą od bezdennego morza, panteistycznego morza, że się tak wyrażę, Panslawizmu. Nie myl się, ponad tą otchłanią stoi Polska. Jeden katolicyzm jej przegrodą od onych głębokich śmiertelnych fal; gdyby nie on, jużby jej ciało po nich się rozbijało, i powoli topniejąc zstępowało w głąb“ [1]).

Raz jeszcze zjawił się ktoś, co rozbudził podobne nadzieje jak Pius IX i w imieniu samem i w tytule niósł blask legendy o wielkich ideach i wielkich czynach — Napoleon III. Krasiński przypuszczał, że cesarz, który już w roku 1848 okazał sympatyę dla sprawy polskiej, zrozumie związek nierozerwalny, jaki poeta — zgodnie z całą niemal emigracyą — upatrywał między losami Francyi i Polski [2]): „My jesteśmy tajemniczym

[1]) Listy do Trentowskiego, III, str. 350, 9 lutego 1851.

[2]) Jako charakterystyczne sformułowanie tego poglądu, przebijającego tak silnie w wykładach Mickiewicza, przytoczyć warto ustęp z książki Chojeckiego „Rewolucyoniści i stronnictwa wsteczne“, wydanej po wypadkach roku 1848 (w Berlinie 1849): „Wolność Europy ważyła się między Paryżem a Warszawą; prawdy zasadnicze dla ludzkości mogły tylko stanąć za czynnem pośrednictwem obu niepodległych narodów. Polska moralnym swoim bytem ciągle walczyła i na sobie zużywała kajdany obskurantyzmu i niewoli, Francya pod okiem słońca i na obszernem polu niezawisłego istnienia dobijała się tychże samych prawd; jedna na Zachodzie, druga na Północy, nieodmiennie kiedyś musiały pod temi samemi warunkami wystąpić do boju, podać sobie ręce i wspólnym ruchem uprzątnąć w Europie śmieciowisko przywileju i niewoli. Historyczna ta wspólność celu, wspólność posłannictwa, wspólność pracy, nie osobistej już, nie narodowej, ale przynoszącej owoce dla całej ludzkości, jak gdyby mgliste wspomnienie trudów razem gdzieś w krainach zaświata podejmowanych, lub tajemne przeczucia wspólnych w przyszłości duchowych podbojów, rodzinny, dawno rzekłbyś słyszany dźwięk nadawały nazwie Polaka w uszach Francuza i nawzajem, pierwszego ciągnęły do szukania przytułku raczej we Francyi niż w innym jakimkolwiek kraju Europy“ (str. 176).

warunkiem życia normalnego Francyi; że nas opuściła, że o nas nie dbała, przyszło jej do strasznych chorób, wstrząśnień i konania, trwającego już lat ośmdziesiąt. Śmierć nasza będzie i jej śmiercią, powrót zaś do życia, powrotem i dla niej do istotnego postępowego rozwoju i potęgi, a to z tej prostej przyczyny, że jako ona jest sercem zachodu, tak my właśnie jesteśmy sercem wschodu. Dwa serca biją w jednym świecie: gdy jedno chore, drugie natychmiast musi także chorować, a w końcu i pękać: taki organizm europejski, stworzon przez Boga i całą historyę. Wolno tego było nie widzieć Karolom i Filipom, nie wolno dzisiejszemu władcy, który stoi nad ostateczną przepaścią, z której wyprowadzić musi ojczyznę albo aż pod same niebiosa, lub wraz z nią runąć aż na samo dno znicestwienia" [1]).

O związku tym Polski i Francyi starał się przekonać ks. badeńską Stefanię, ciotkę Napoleona III [2]). W tem przekonaniu z wojną wschodnią wiązał najwyższe oczekiwania i by na cesarza wpłynąć, napisał memoryał obszerny, który za pośrednictwem księżnej Stefanii dostał się do rąk Napoleona [3]).

W memoryale tym [4]) opierał się na ideach, które stale pojawiają się u niego w pismach z lat ostatnich: o charakterze Rosyi i niebezpieczeństwie, jakie z jej strony grozi Europie, o łączności istotnej despotyzmu rosyjskiego i radykalizmu demagogicznego, o stanowisku dziejowem Polski jako przegrody między Zachodem i Wschodem, o konieczności wskrzeszenia Polski dla przywrócenia europejskiej

---

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 276—277, 19 stycznia 1852.

[2]) Lettres à M. la Grande-Duchesse de Baden Stephanie (Wydanie jubil. VII, 311 nn). Z ks. Stefanią łączyły Krasińskiego stosunki przyjaźni, o czem w listach są częste wzmianki.

[3]) Wiadomość pierwszą o tym memoryale podał Małachowski (Por. także Tarnowski, Zygmunt Krasiński (wyd. I), str. 619—620).

[4]) Mémoire à l'empereur Napoléon III. (Wyd. jubil. VII, str. 331 nn).

równowagi. Ale dołączyły się argumenty nowe, zastosowane do chwili dziejowej i do osoby Napoleona III.

Cesarzowi, który miał powód lękać się żywiołów rewolucyjnych, tłumaczył, jak fałszywy jest zarzut rewolucyjności, czyniony Polakom: rewolucyjność ich to tylko gorączka, wywołana okropnymi stosunkami, nie cecha istotna; wogóle idea patryotyczna, narodowa, którą reprezentuje Polska, jest skrajnem przeciwieństwem idei rewolucyjnej.

Władcy Francyi wskazywał, że na to, by Francya uzyskała moralne panowanie nad Europą, konieczne jest istnienie w przeciwległej części Europy państwa polskiego, któreby stanowiło niejako przedłużenie Francyi.

Wreszcie zwracał się do osobistej korzyści Napoleona. Jego władza — zaznaczał Krasiński z bystrością niemałą — związana jest z wielkością Francyi; inaczej cesarstwo się nie utrzyma; a wielkość Francyi możliwa jest tylko w razie istnienia Polski. Bez Polski ani Francya hegemonii nie zyska, ani dynastya napoleońska trwałości.

A przytem ostrzegał Krasiński z jak największym naciskiem przed prowizorycznym pokojem z Rosyą; Rosya, upokorzona tylko, będzie tem niebezpieczniejsza, a ciągłe niebezpieczeństwo, grożące od niej, zmusi Europę do ustawicznego pomnażania wojska i floty i ustawicznego podnoszenia podatków w tym celu; to zaś rozgoryczy masy coraz bardziej i ułatwi wybuch rewolucyi społecznej.

Rosyę trzeba pognębić i całkowicie unieszkodliwić — przez wskrzeszenie Polski.

Memoryał skutku nie odniósł. Wojna wschodnia nie skruszyła więzów Polski. Zawodem nowym skończyły się nadzieje.

Tymczasem w Rosyi nastąpiła zmiana. Zmarł Mikołaj, „olbrzymim sposobem niski duch“ [1]) według wyrażenia Kra-

[1]) Listy do Małachowskiego.

sińskiego, a nowy car objawiał pokojowe i postępowe zamiary. Krasiński w takich zapewnieniach widział tylko nowe niebezpieczeństwo [1]); ze zwiększonym niepokojem spoglądał na Rosyę.

Mimo to myśliciel, przedzierzgający się pod koniec życia coraz bardziej w trzeźwego i bystrego polityka, zdawał sobie jasno sprawę z tego faktu, który był też punktem wyjścia dla polityki Wielopolskiego: że, chociaż zawiedziona została nadzieja wyswobodzenia Polski, stosunki polityczne sprzyjają zyskaniu pewnego *modus vivendi*, że teraz, po wojnie krymskiej, pod rządami nowego cara, możnaby osiągnąć ustępstwa pewne – i w tym kierunku przynajmniej chciał wywołać interwencyę francuską.

Zestawił więc przedewszystkiem wszystkie ukazy, od r. 1831 przeciw Polakom zwrócone [2]). Przez suche wyliczenie dał obraz, który istotnie wstrząsnąć musiał sumieniem człowieka każdego, tak strasznem był zszeregowaniem krzywd i gwałtów. Ująwszy potem treść ukazów w trzy grupy (ukazy, skierowane przeciw religii, językowi i szlachcie), wysnuwał stąd szereg dokładnie sformułowanych żądań pozytywnych, które miały zmierzać do zniesienia tych ukazów, do utrzymania odrębności Polski w łonie państwa rosyjskiego, do umożliwienia jej narodowego, intelektualnego i religijnego życia.

Ale stawiając taki trzeźwy, pokojowy, pozytywny program, nie myślał bynajmniej o „ugodowej“ polityce, o rezygnacyi ze swych ideałów; kończył zastrzeżeniem, że ograniczony zakres tych żądań to tylko zastosowanie się do okoliczności, nie abdykacya z dążenia do Polski niepodległej [3]).

I ciągle jeszcze nie tracił nadziei, że uda mu się Napoleona III skłonić do wskrzeszenia Polski. Czego nie dokonał

---

[1]) List do Kajsiewicza z d. 11 września 1856 (Przegl. Pols. 1897, II, str. 237—239).

[2]) Recueil d'ukases... (Wyd. jubil. VII, str. 349 nn).

[3]) Wyd. jubil. VII, 385—386.

memoryał, to uskutecznić miały osobiste rozmowy [1]). Starał się namówić cesarza do wojny nowej z Rosyą, zaklinał go, by pamiętał o narodzie, który jeden ze słowiańskich jest zachodnim, jest koniecznym Francyi sprzymierzeńcem i najwierniejszy jest dla dynastyi napoleońskiej.

Nie na samego tylko Napoleona wpływać pragnął; myślał wogóle o oddziaływaniu na opinię Europy. Programem takiej propagandy idei polskiej wobec Europy był szkic, w r. 1856 napisany, zawierający niejako syntezę poglądów, powtarzających się w jego pismach politycznych. A chodziło przytem nie tylko o interwencyę Europy, ale i o to, by Polska miała oczy na zachód skierowane, nie ku Moskwie; przeciw duchowemu wiązaniu się katolickiej Polski, uznającej wyższość ducha, z Moskwą schizmatycką, wyższość ciała głoszącą, protestował, pisząc „Uwagi nad dziełem o Rosyi, Europie i Polsce“ [2]).

Jego przekonanie o bezwzględnem przeciwieństwie Polski i Rosyi niczem nie dało się omamić. Gdy w społeczeństwie zjawiały się prądy rusofilskie, gdy Wielopolski w „Liście szlachcica polskiego“ [3]), Wroński w „Adresie do narodów słowiańskich“ i „Liście o przeznaczeniach Polski“ [4]), kazali Polakom rzucać się w objęcia cara, gdy w Poznańskiem

---

[1]) Treść audyencyi swoich spisał Krasiński; notatki te ogłoszone są w wydaniu jubileuszowem (VII, str. 395 nn i str. 415 nn); są one bardzo ciekawe dla charakterystyki Napoleona III i jego poglądów na sprawę polską.

[2]) Wyd. jubil. VII, 405 nn. „Uwagi“ te są zarazem ostatnim wyrazem filozoficznych zapatrywań Krasińskiego; zawierają zwłaszcza doskonałe sformułowanie jego pojęcia rozwoju: „Wszystko, co żyje, o tyle tylko żyje, o ile dąży ku czemuś wyższemu od siebie... Wieczny cel jest wieczną przyczyną istnienia. — Wieczna tęsknota jest rozwojem wiecznym“ (str. 408).

[3]) „Lettre d'un gentilhomme polonais au prince Metternich“.

[4]) „Adresse aux nations slaves“ i „Épitre sur les destinées de la Pologne“.

i w Galicyi sympatye dla Rosyi się odzywały, on z tem większym naciskiem stwierdzał zgubność takich myśli i szatańskość Moskwy podkreślał.

On, który zgniłość Europy tak silnie i tak boleśnie odczuwał, nigdy przecież nie myślał, jak Wroński, o apoteozie Wschodu. Przepaść niezapełniona dwu kultur rozdzieliła go od Rosyi. Odrzucał wschodni arymanowy, azyatycki pierwiastek. Nie ufał niczemu, co z Moskwy szło, bez względu na to, jakim tchnęło duchem: „Od Moskwy jakiej bądź, czy carnej, czy rozanarchizowanej, przyjść tylko może zepsucie, obrzydliwość i śmierć dla Polski. Zepsucie i zniszczenie są elementami Moskwy".

Tak, jak może nikomu innemu, przewodniczyła mu myśl o europejskości Polski. Był całkowicie człowiekiem zachodnim.

Z myśli zachodniej czerpał w młodości soki duchowe, z myśli zachodniej brał materyał do systemu swego, a choć z biegiem lat coraz wyłączniej zajmował się sprawą Polski, prądy polskie, piśmiennictwo polskie śledził gorliwie, tem silniej czuł łączność Polski z europejskim zachodem i sam też z myślą zachodnią w ciągłym był związku i w jej ideach religijnych i politycznych szukał potwierdzenia swego systemu.

Tak w r. 1846 „Commentaire sur l'Évangile" Lamenais'go uznawał za prawdę głęboką, choć połowiczną [1]), interesował się świeżo ogłoszonym „Systemem religijnym" Leibnitza [2]), pomnikiem katolickich przekonań wielkiego filozofa, chrześcijańskim duchem wydanych wtedy listów Hussa [3])

[1]) Listy do Gaszyńskiego I, str. 257, 1 marca 1846.

[2]) Système religieux de Leibnitz, publié d'après le manuscrit originel par l'Abbé Lacroix... traduit par Albert de Broglie, Paris 1846.

[3]) Lettres de Jean Hus écrites durant son exil et dans la prison avec une préface de Martin Luther. Traduites du latin en français... par Émile de Bonnechose... Paris 1846. Wobec daty wydania nie ulega wątpliwości, że wzmianki o „Husie" w listach poety dotyczą tych właśnie listów.

i nową filozofią Alletza, czyniącego miłość nową kartezyańską podstawą i upatrującego kryteryum prawdy w miłości, jaką dla niej odczuwamy [1]).

W r. 1851 żywo zajmował się twierdzeniem Araga, że księżyc zbliża się do ziemi; przypomniał sobie wtedy przepowiednie Stoffelsa co do przyszłego zespolenia światów: „Miasto federacyi narodów, dotąd nie doszłej, będzie federacya ciał niebieskich systematu słonecznego“ [2]).

W r. 1854 zaznajomił się z najznakomitszem dziełem ówczesnej mistyki francuskiej, „Terre et ciel“ Reynauda [3]),

[1]) W listach mowa jest o Alletrze i Allestrze. Jest to omyłka wydawcy, polegająca na złem odczytaniu rękopisu (Alletra zam. Alletza). Edward Alletz wydał w r. 1846 „Harmonies de l'intelligence humaine, T. I—II“ (Paris 1846). Słynne zdanie Descartesa chce on zastąpić słowami: „J'aime, donc je suis. Amo, ergo sum“. „La faculté d'aimer“ — twierdzi — „est le principe de toute verité. Le signe le plus certain de la vérité est l'amour que nous ressentons pour elle“. Otóż wymienia on dziewięć idei, które kochamy i które wobec tego są prawdą — i te nazywa „harmoniami“: istnienie, miłość, inteligencyę, potęgę, sprawiedliwość, szczęście, jedność, nieskończoność i wieczność. Krasiński podaje tylko nazwisko autora, ale że w r. 1846 „Harmonie“ były właśnie nowością, więc przypuszczać należy, iż o nich mowa, nie o innych dziełach Alletza, autora „Maladies du siècle“ i „Essai sur l'homme ou accord de la philosophie et de la religion“.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 230, 27 lutego 1851.

[3]) Philosophie religieuse. Terre et ciel par M. Jean Reynaud (Paris 1854). Z idei wspólnych Reynaudowi i Krasińskiemu wymienić należy zwłaszcza pogląd na nierozdzielność ducha i materyi, na preegzystencyę i na ewolucyę zaziemską tudzież odrzucenie wieczności piekła. Dzieje duszy tak Reynaud przedstawia: „De vie en vie, de monde en monde, disparaissant de l'un pour reparaître dans un autre, toujours portée, par les forces attractives qu'elle a enracinées en elle, au centre de la société qui lui convient, toujours douée de forces plastiques nécessaires pour se former les organes dont elle a besoin, elle accomplit avec plus ou moins de rectitude et de félicité les phases successives de son perfectionnement infini; et, née dans les bas fonds de l'univers, ballottée dans ses régions moyennes, après une suite d'épreuves plus ou moins longue, elle en gagne les sublimités, juste récompense des mérites qu'avec la grâce de Dieu, elle a su acquérir“ (str. 190).

dziwnie spokrewnionem z drogami myśli polskich mistyków i filozofów, świadczącem jasno o wspólnem podłożu duchowem i źródłach wspólnych.

Jako dzieło piękne chwalił „L'Eternité devoilée“ Delaage'a [1]. Rozbudziła ta książka dawne myśli o magnetyzmie, bo Delaage na podstawie zjawisk magnetyzmu i somnambulizmu starał się wniknąć w życie przyszłe [2]. Prawdopodobnie jest to źródło teoryi magnetyzmu, którą Krasiński w r. 1856 wyłożył księdzu Kajsiewiczowi, pisząc o słynnem medyum i magnetyzerze Hume'ie; według teoryi tej płyn jakiś X, łączący duszę i ciało, a w chwili rozstroju działający samodzielnie, stanowi magnetyczność; hypoteza o fluidzie magnetycznym nie była niczem nowem; że jednak u Krasińskiego dawniej się nie pojawia, może więc opiera się na zdaniu Delaage'a, który również pisał o fluidzie, łączącym duszę z ciałem [3].

O lekturze w ciągu lat ostatnich życia, o ideach, które zajmowały ciągle umysł poety, dowiedzieć się można z listów. Listy jego, zawsze będące dla dziejów jego myśli źródłem równie ważnem, jak utwory, stają się źródłem głównem.

Znaczna ich ilość pozwala wniknąć w historyę lat ostatnich — historyę smutną, bolesną nad wyraz.

Krasiński w latach tych był złamany, tylko leczeniem ciągłem, męczącem, często bolesnem, wyrywany czyhającej śmierci. Nieszczęśliwe wypadki polityczne spotęgowały chorobę. W sierpniu 1849 pisał Kajsiewiczowi: „Czuję jakieś wyniszczenie ducha w sobie. Rzeź galicyjska była dla mnie pierwszem owem pchnięciem w istotę, które odcina duszę od ciała. Widok mera w Rzymie i upadku w nim natury

[1]) Listy do Małachowskiego, str. 286, 12 marca 1854.

[2]) L'éternité devoilée ou Vie future des âmes après la mort. Par Henri Delaage. Paris 1854.

[3]) Listy do Kajsiewicza (Przegl. Pols. 1897, II). Por. artykuł „Magnetyczność“ w tomie VII wydania jubil. (str. 161—165).

ludzkiej z takich wyżyn w taką nizinę — drugim. Wiele a wiele jeszcze innych bolów mnie niszczyło — ale te dwa zdarzenia stają mi jak drogoskazy ku śmierci, w życiu. Odtąd słabłem i słabłem coraz gorzej" [1]).

Jedyną pociechę niosło życie rodzinne, z którego znikały dawne dysonanse. Ale i tu ciosy poczęły padać — choroba śmiertelna synka, którego z trudem wyratowano, śmierć córeczki, śmierć ojca. Pracę nad życiorysem zmarłego przerwała śmierć poety.

Twórczość jego, w r. 1851 zdobywszy się jeszcze na parafrazę glossy św. Teresy czy też wykończenie tej parafrazy na wyraz ekstatycznej religijności, rzadko tylko drobne dary czyniła bliskim.

Żonie przedewszystkiem. Jej, której obcy był przez czas długi, hołd wreszcie składał jako tej, co go „jedna na ziemi nie zwiodła" [2]).

Lecz chociaż go wszystko zwiodło — idei swej dochował wierności.

Na świadectwo jej prawdy ruiny Rzymu przed oczy stawiał, by potwierdziły:

Że jest duch mściciel, co z Bożej zarady
Tkwi w dziejów głębinie —
Że ujarzmiciel, choć dziki i śmiały,
Przeznaczon ruinie —
Że giną grzeszne i wieki i światy,
Lecz Polska nie ginie! [3])

Wbrew wszelkim niepokojom wołał: „Jedno wiem tylko: sprawiedliwość będzie, Jedno wiem tylko: Polska zmartwychwstanie" [4]).

---

[1]) List do Kajsiewicza z d. 4 sierpnia 1849 (Przegl. Pols. 1897, II, str. 229).

[2]) Dzieła III, str. 188, 191—194 (Do Elizy).

[3]) Dzieła III, str. 184. (O piękna moja...).

[4]) Dzieła III, str. 191. (Cokolwiek będzie...).

Ogłaszał tylko rzeczy dawniejsze, czyniąc w nich drobne zmiany i poprawki — w r. 1851 „Resurrecturis“, w r. 1852 „Sen“, w r. 1857 „Glossę św. Teresy“.

W r. 1858 wydał też ponownie „Nieboską Komedyę“. Rozszerzył w niej ostatnią scenę — scenę wizyi Chrystusa. Ta scena była dlań najważniejsza i najdroższa — ją przeto chciał silniej uwydatnić.

Bo przecież trud jego myśli był w znacznej części tworzeniem komentarza do zakończenia „Nieboskiej“ — był wnikaniem w przyszły tryumf Chrystusowej idei, w uchrystusowienie dziejów i rolę Polski zmartwychwstającej wobec tego dzieła przyszłości.

Gdy więc u kresu życia wrócił do wielkiego utworu swej młodości, raz jeszcze wzrokiem duchowym objął umiłowaną postać Chrystusa, zstępującego w dzieje ludzkości.

---

# ZAKOŃCZENIE.



Pokolenie, któremu nie wystarczała rzeczywistość obecna które w poczuciu tem miało źródło cierpień lub dumnej rozkoszy, w przekonaniu tem wytyczną twórczości — oto romantycy.

Gdzie dokoła społeczeństwo normalnie się rozwijało, gdzie brakiem był tylko brak wielkości, dotkliwy w epoce, brzmiącej jeszcze echami rewolucyi i napoleońskich bojów — tam niezadowolenie jednostki łatwo stawało się czysto indywidualnem; nie mając istotnych, potężnych przyczyn cierpienia, szukało ich w najbliższem otoczeniu, w charakterze społeczeństwa, w ogólnej linii losu — nabierało piętna antyspołecznego, wyradzało się w formy chorobliwe.

Inaczej mógł się przedstawić romantyzm, gdy rzeczywistość obecna ciosem strasznym przygniotła cały naród, gdy jej niedostateczność stała się najważniejszym faktem społecznym. To, co gdzieindziej w chorobę się przeradzało, w Polsce było właśnie reakcyą pełnego sił żywotnych organizmu, było lekarstwem koniecznem i jedynem. W bohaterskich wysiłkach naród próbował rzeczywistość wrogą zmienić; gdy klęska i większy niż dawniej ciężar bolu i niewoli był owocem tych wysiłków, musiał duch narodowy w inny sposób przeciwdziałać gniotącemu brzemieniu stosunków. Gdy wypadki narzucały przemocą rozpacz, gdy zatrucie groziło duchowi, gdy jako nieunikniony niemal wynik nieszczęść wyłaniał się pesymizm beznadziejny — trzeba było moc zewnętrznej rzeczywistości pokonać inną mocą, inną jej prze-

ciwstawić rzeczywistość. Przezwyciężyć nie zdołano nieszczęścia — ale jeszcze jedna była możliwość, chroniąca od upadku: przezwyciężyć rozpacz, przezwyciężyć pesymizm na drodze czysto duchowej.

Nie pierwszy raz taki problem stawał przed obliczem ludzkości — i sposób rozwiązania był już wskazany.

Uciśnionym i cierpiącym, prześladowanym i gnębionym, nie mogącym zmienić bolesności życia, dał chrystyanizm jedynie możliwe i cudowne lekarstwo: przyszłość, która cieniem nikłym była przedtem, podniósł do znaczenia żywej realności i kazał jej zwycięsko walczyć z teraźniejszością; cierpienia nie usunął, ale zmienił jego wartość — uczynił z niego rzecz cenną, uszczęśliwiającą.

To, co chrystyanizm uczynił dla cierpiącej jednostki, należało rozszerzyć na naród cierpiący. Nadać przyszłości taką realność, taką siłę, by się stala w duchu potęgą równoważną — przekształcić wartość psychiczną cierpienia — oto było zadanie romantyzmu polskiego; pesymizm miał przełamać zapomocą duchowej konstrukcyi.

I jeżeli wracała ciągle myśl o chrystusowości, jeżeli motywem stałym uczyniono zestawianie narodu ze Zbawicielem — nie była to tylko z dumy czy potrzeby ukojenia płynąca analogia. Tkwiło w tem niejasne, instynktowne niemal poczucie, że narzucony przez stosunki problem był w istocie swej pokrewny temu problemowi, który rozwiązał chrystyanizm.

Ten problem z największą jasnością i konsekwencyą przeżył i rozwiązał Krasiński.

A czyniąc zeń kościec swej twórczości, musiał objąć tem samem jeszcze inne zasadnicze problemy romantyzmu.

Twórczość romantyczna i w sztuce i we filozofii kierowana była przez silne postulaty wewnętrzne o wielkiej intensywności uczuciowej. Różniły się one całkowicie od tych, którym zadość czynił pseudoklasycyzm. Postulaty pseudokla-

sycyzmu były zacieśniające — wybierały z rzeczywistości lub ze sztuki gotowej pewne sfery i ujmowały je w pewne określone formy. Romantyzm nie tylko czuł, że niejedno mu nie odpowiada, ale przedewszystkiem, że brak tego, coby mu odpowiadać mogło; jego postulaty, mając za punkt wyjścia niedostateczność życia obecnego, były rozszerzające, domagały się nie wybierania, ale dotwarzania, nie ograniczania, ale dopełniania. Stąd, gdy pseudoklasycyzm szedł w parze z filozofią wyjaśniającą, romantyzm łączył się z dopełniającą i konstruującą. Związek ten wynikał z jego natury. Jeśli to dopełnienie życia, które było celem romantyzmu, nie miało być igraszką, musiało mieć piętno prawdy bezwzględnej — musiało więc opierać się nie na fantazyi samej, ale na myśli filozoficznej.

I nie zadowoliła się poezya romantyczna przyjmowaniem gotowego rezultatu myśli; nie zdobiła się tylko maksymami filozoficznemi i nie dawała filozofii samej szaty zewnętrznej Łącząca typy sztuk i gatunki poezyi, łączyła też twórczość poetyczną i filozoficzną. Jej wielką zdobyczą było zawładnięcie olbrzymim terenem przeżyć intelektualnych. One stały się tematem walk, one bodźcem uczuć, do nich zwracała się niezaspokojona życiem zewnętrznem uczuciowość. Romantyzm nie tylko rozszerzył i wzbogacił tematy tragedyi serca — romantyzm czuł i rozumiał w całej pełni tragedyę myśli. Stało się to jednem z głównych zagadnień estetycznych, które rozwiązywała twórczość romantyków — okazać, o ile idea może być istotnym, nie zaś dodatkowym pierwiastkiem poezyi, o ile poezya może być poświęcona rozwiązywaniu problemów.

Krasiński tę właśnie formę poezyi romantycznej przedstawia najpełniej i najwyraziściej.

Jako typ psychiczny — trudno go nazwać filozofem. Brak mu było bezinteresownej żądzy poznania, która jest cechą filozoficznej organizacyi duchowej. Jego praca myślowa

tylko tam się kierowała, gdzie jej żądało uczucie. Tak było w pierwszym utworze filozoficznym, którego problem nasunęła myśl o losie istoty kochanej — tak było do końca życia.

Ale nie będąc filozofem, miał nie tylko ogromną zdolność filozoficznego myślenia, lecz co więcej — wewnętrzną konieczność intelektualizowania przeżyć. Jego uczucie, które skutkiem warunków ubezwładniających i słabości woli wznieść się nie zdołało do wyzwalającego czynu [1]), nie znajdowało zaspokojenia, póki nie mogło oprzeć się na konstrukcyi ideowej, tak samo jak twórczość jego nie umiała się rozwijać, dopóki nie skrystalizowała się najpierw w ideę, by potem dopiero rozróść się w konkretne kształty.

Z taką organizacyą psychiczną był stworzony na to, by znalazłszy się wobec strasznej rzeczywistości zewnętrznej, podjąć z nią bój intelektualny i twórczy. Nie on jedyny, pesymizmem napoiwszy się z gąbki życia, nawrócił się ku optymizmowi — ale on jeden tyle miał bystrości, tyle mocy i tyle geniuszu, by dojść w pesymizmie do granic najdalszych, by nie cofnąć się przed żadną konsekwencyą, nie zasłaniać iluzyą żadnej okropności, jaką życie w twarz rzucało — a jednak z tą samą konsekwencyą stawić owym wnioskom czoło i skonstruować drogę, po którejby można przejść do optymizmu — i zwyciężyć w duchu.

W tem jego wielkość

Jest on w literaturze światowej najpełniejszem poetycznem wcieleniem przejścia od pesymizmu do optymizmu drogą konstrukcyi ideowej, kierowanej przez postulaty uczucia.

Wielkie etapy twórczości jego — to etapy pasowania się pesymizmu z optymizmem.

[1]) Przeciwieństwo między pragnieniem działania a chorobliwą, neurasteniczną niezdolnością do czynu szczególnie uwydatnił B. Chlebowski jako główny czynnik tragicznego rozdźwięku w życiu Krasińskiego. (Wiek XIX, Sto lat myśli polskiej, t. V).

Z początku konsekwentny, logiczny był tylko pesymizm. W „Irydionie“ dokonało się pierwsze potężne, istotne przełamanie pesymizmu — zwycięskiemu szatanowi dramatu przeciwstawiony został w zakończeniu szatan pobity, ulegający boskiemu pierwiastkowi.

Ale właśnie wtedy gmach wiary i nadziei został wstrząśniony najbardziej. Jedynej wartości, która dla ataków życia zdawała się niedostępna, wierze w nieśmiertelność duchową jednostki, zagroził system idei, niesionych przez niemiecką filozofię. I z tem zachwianiem się jedynej pewności pocieszającej jakaś beznadziejnie niszcząca rozpacz ogarnęła cały horyzont myśli — krytycyzm truł i przegryzał wszystko — potępieniem nawet Polskę obrzucał.

Trzeba było podjąć obronę wartości — zdobyć podstawę, na którejby wzniosły się idee o przyszłości jednostki, narodu i ludzkości.

W świecie myśli filozoficznej znalazły się punkty oparcia, znalazły się źródła nowych sił kojących.

W „Modlitwach“ przezwyciężony został pesymizm w odniesieniu do jednostki. Utrwaleniu i rozszerzeniu zwycięstwa dopomogły dalsze czynniki. Filozofia Hegla wskazywała drogę nową, idee Cieszkowskiego jej wpływ uzupełniły, a dzięki Delfinie Potockiej pierwiastek harmonii życie samo ogarnął i optymizmowi ideowemu szedł z pomocą.

„Trzy myśli“, „Fantazya konania“, „Traktat o Trójcy“ — to stopnie zwycięskiego pochodu myśli.

Filozoficznie utwierdził Krasiński wartość jednostki, narodu i ludzkości — przedewszystkiem wartość Polski. Metodę chrystyanizmu, który przyszłość przeciwstawiał teraźniejszości, zespolił z naczelną ideą filozofii XIX w., z ideą rozwoju, by na niej oprzeć ostateczny optymizm. Uznał, że w jednostce, narodzie i ludzkości istnieje możność najwyższego rozwoju — że ten rozwój zależy od woli, a przeto

jest w mocy człowieka — że jednak nie dowolny jest, ale konieczny, bo kierowany wszechświatowem prawem boskiem.

Tak przezwyciężył pesymizm we wszystkich dziedzinach.

Pomnikiem zwycięstwa uczynił „Przedświt“.

Ale idei jego dalej groziło niebezpieczeństwo — i dalej trwała walka w jej obronie.

Ta walka ciągła po zwycięstwie ma coś nad wyraz tragicznego i potężnego i pięknem swojem zakrywa braki artystyczne ostatnich utworów. Przez lata całe konający, widzący ruinę swych marzeń, nie zasłania oczu przed żadnem nieszczęściem, raczej je wyolbrzymia — a jednak wierzy — nie, nie tylko wierzy — jednak jest przeświadczony o niewzruszalności zdobytej idei.

Ten poeta-myśliciel, który nigdy nie wyzwolił się z więzów losu, którego w tragicznym splocie życia nie oszczędziła ni choroba straszna ni namiętność — umiał w bolach najgorszych wzrok zwracać ku światłu idei, którą zdobył trudem myśli i serca, i do końca głosić hasło, które wrazić chciał w duszę narodowi: „Będzie Polska w imię Pana“ — i wraz z niem drugie, będące ostatecznym wyrazem myśli romantycznej — hasło, u początku drogi wypisane przez „wielkiego Pierwszego“: „Wyjdzie z zamętu świat Ducha!“



# UZUPEŁNIENIA.

# UZUPEŁNIENIA TOMU I.

## CZĘŚĆ PIERWSZA, I.

Str. 17, w. 26–27. „Najwcześniejszy, najnaiwniejszy utwór Krasińskiego“.

Nazwanie „Pana Trzech Pagórków“ najwcześniejszym, najnaiwniejszym utworem poety opiera się na tem, że przed ogłoszeniem wydania jubileuszowego utwory jeszcze wcześniejsze były zupełnie nieznane. Nowe wydanie zawiera kilka utworów, wyprzedzających historyę o Opinie [1]). Pierwszy z nich — „Rozmowę 1824 i 1825 r.“ — napisał Krasiński, licząc niespełna lat trzynaście (1 stycznia 1825). O rok późniejsza jest „Rozmowa Napoleona z Aleksandrem“, należąca do literackiego gatunku „rozmowy umarłych“. Następuje w ciągu roku 1826 opowiadanie na tle greckiej wojny o niepodległość, „Syn Botzarisa“, i pierwsza próba naśladowania Walter Scotta, „Wallas“. Z roku 1827 pochodzi druga opowieść w sylu walterskotowskim, „Joanna d'Arc“.

Str. 18, w. 24—25. „Jeszcze nie ogarnięty prądem byronizmu, choć już znający Byrona“.

Hołd dla Byrona znajduje się już w najwcześniejszym utworze, w „Rozmowie 1824 z 1825 rokiem“. „Stary Rok“

[1]) Utwory te znajdują się w tomie I wydania jubileuszowego.

powiada: „Umarł za moich czasów poeta, walcząc za najpiękniejszą sprawę, cóż mówię! — nie zginął, najprzedniejsza jego część w dziełach została; czytając je, potomność uwielbi górny geniusz i uczci pamięć wielkiego człowieka".

Istotny wpływ Byrona widoczny jest dopiero pod koniec warszawskiego okresu, w r. 1829; wtedy to Krasiński tłumaczy prozą „Paryzynę" [1]), na wzór „Snu" pisze „Sen Elżbiety Pileckiej" i do „Władysława Hermana" włącza przymieszkę tonu byronowskiego.

Str. 19, w. 11 nn. „Myśli o ojczyźnie, dążności patryotyczne, przejawiły się chyba w dziecinnym pomyśle zrobienia zbrodniarza Niemcem... Pod tym również względem „Pan Trzech Pagórków" więcej zapowiadał, gdy w nim „kruk złowieszczym głosem przypomniał obecne nieszczęścia" Polski".

Przypuszczenie, że brak patryotycznego motywu w drukowanych powieściach walterskotowskich sprzeciwiał się dążeniom, które wskazywał sam początek twórczości, zostało jak najsilniej potwierdzone przez utwory, zawarte w wydaniu jubileuszowem.

Najwcześniejsze utwory Krasińskiego pod tym względem właśnie są niezmiernie ciekawe. Panuje w nich dążność patryotyczna, ideał walki o niepodległość. Stąd wybór tematów w pierwszych powiastkach: „Syn Botzarisa", „Wallas", „Joanna d'Arc" — osnute są na tle walk narodowych, walk o wolność. Przedewszystkiem walka Greków zajmuje serce i wyobraźnię młodego chłopca; jej echo brzmi w „Rozmowie 1824 z 1825 rokiem" i w „Rozmowie Napoleona z Aleksandrem I"; w r. 1826 tłumaczy Krasiński ustęp o „Zni-

[1]) Przekład „Paryzyny" pojawił się również po raz pierwszy w tomie I wydania jubileuszowego.

szczeniu Ipsary“ z dzieła Raffenela „Histoire des évènements de la Grèce depuis les premiers troubles jusqu'à ce jour“ (Paris 1825).

Jeśli motyw walki o niepodległość zupełnie obcy jest utworom drukowanym okresu młodzieńczego, to niewątpliwie dlatego, że autor celowo unikał go w powieściach, przeznaczonych do druku. Działał tu zapewne wzgląd na cenzurę, a bardziej jeszcze — wola ojca.

W ogłaszanych powieściach tajone — tem silniej wyraziło się uczucie patryotyczne w retoryczno-lirycznym rapsodzie, noszącym w wydaniu jubileuszowem tytuł „Polska“ [1]. Ten pierwszy wylew osobistego uczucia we formie nieco sztucznej i przesadnej, łączącej styl ody pseudoklasycznej z barwą osyaniczno-romantyczną, uderza w ton rozpaczy patryotycznej.

[1]) Prof. Czubek, ogłaszając po raz pierwszy cały ten utwór, powiada, że pismo autografu (nie mającego daty) zbliżone jest do pisma w liście Krasińskiego do ojca z d. 28 września 1826 — i na tej podstawie uznaje „Polskę“ za utwór z r. 1826. (Wyd. jubil. I, str. 463—464). Prof. Kallenbach natomiast, który część utworu umieścił w dodatkach do swej monografii, utrzymuje, że pismo najwięcej zbliżone do listu Krasińskiego z jesieni 1829 (II, str. 429). Styl i treść przemawiają raczej za datą, podaną przez prof. Kallenbacha, a w każdym razie świadczyć się zdają, że data 1826 jest zbyt wczesna. Ważną wskazówkę daje sam nastrój. 1 stycznia 1826 w „Rozmowie Napoleona z Aleksandrem I“ pisał wprawdzie młodziutki autor o niepewnej przyszłości Polaków, ale od rozpaczy był daleki. Jakkolwiek zaś wkrótce potem — w styczniu i w lutym 1826 — nastąpiły aresztowania członków Towarzystwa patryotycznego, trudno przypuścić, by Krasiński odrazu przeszedł do skrajnie pesymistycznego poglądu na los Polski, jakiego wyrazem utwór omawiany. Jest to nastrój, który pojawia się dopiero w r. 1828, gdy Krasiński w „Panu Trzech Pagórków“ w podobnie smutny sposób mówi o losie ojczyzny. Można też w „Panu Trzech Pagórków“ zauważyć niekiedy podobną manierę stylową i podobną rytmikę zdania, jaka cechuje „Polskę“. Zdaje się więc, że utwór pochodzi co najwcześniej z r. 1828, jeśli nie z r. 1829.

„Muszę żyć w niewoli“, -- skarży się poeta — „smutek okrywa dni mego życia. Niewola szpeci młode me lata. Urodziłem się, kiedy burza chwiała światem wśród gromów i nawałnic. Ledwom otworzył oczy, ledwom nauczył się wymawiać imię ojczyzny: nie pozostało z niej jak tylko mara. Oczy moje przyzwyczajone widzieć wrogów, ucho słuchać ich mowę, ręka ściskać ich rękę. Ah! poniżenie, hańba; wrogi, ujarzmiciele w stolicy Polski! Gdzież się chować, gdzie uciekać od światła słońca?“

Nienawiść do wrogów już się wyraża we formie, zbliżonej do przekleństw „Syntezy“:

„Niech imię jego (— ujarzmiciela) przeklęte będzie, aby nigdy radość nie kołysała mile jego serca, aby go smutek okrył grobowym swoim cieniem, zgryzota pożerała leniwym ogniem, żal ścisnął gorzkimi więzy! Niech zginie przed czasem, niech pamięć jego w obrzydzeniu i w nienawiści będzie!“

Marzenia o walce zbrojnej są tu tylko grą wyobraźni. Utwór cały, w którym po raz pierwszy okazuje się tak typowe dla Krasińskiego doprowadzanie uczucia do skrajności przez potęgującą fantazyę, tchnie jakimś beznadziejnym pesymizmem:

„Zgińmy, bo życie nasze gorsze od śmierci!“... „Nieszczęście napełnia życie nasze — radości nie znamy. Zdaje się człowiek na to rodzić, by wychylał aż do ostatniej puhar kropli. — Przy samym wschodzie życia płacz zalega twarz jego, łzy nieprzestannie snują się po powiekach“.... „Całe nasze życie piekłem“.

Niewątpliwie jest w tem sporo literackiej pozy, jak jest też gest literacki w myśli o wyzwalającej śmierci, porywającej „do Boga, do wolności“ — ale utwór to pod względem treści i sposobu wyrażenia niesłychanie charakterystyczny dla Krasińskiego i odzwierciedlający znacznie lepiej jego indywidualność, niż powieści w stylu walterskotowskim.

# CZĘŚĆ PIERWSZA, II.

Str. 24, w. 21—23: „Zaginiony „Zawisza“ i zachowany „Teodoro“ wiążą się ściśle z okresem poprzednim“.

Podobnie wiąże się z dawniejszymi utworami powieściowymi francuskie opowiadanie o Olivierze de Bracy i jego zemście [1]).

Str. 25, w. 26—27: „Mimo pewnej oschłości i martwoty stosunków towarzyskich“.

Stosunki te przedstawia Krasiński satyrycznie w szkicu „Un salon“ [2]).

Str. 24, w. 16—19: „Nie stając się nigdy problemem sama przez się, była śmierć... podstawowym pierwiastkiem rozmyślań Krasińskiego i osnutej na nich twórczości“.

Świeżo ogłoszone utwory francuskie silniej jeszcze uwydatniają znaczenie motywu śmierci. Najwcześniejszy z nich — jest to rozprawka „O śmierci“ [3]) czy raczej o sposobie odczuwania śmierci, uzupełniona niejako szkicem o „Pogrzebie katolickim“ [4]). Ważniejsze i ciekawsze są utwory, w których śmierć odgrywa rolę zasadniczego motywu. We fragmencie z 18 kwietnia 1830 [5]) przedstawiony jest poeta-kochanek,

---

[1]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 257 nn., „Fragment“.

[2]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 299 nn.

[3]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 3 nn., „Sur la mort“.

[4]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 278 nn., „Un enterrement catholique“.

[5]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 54 nn. Fragment ten ciekawy też z tego względu, iż zawiera już teoryę poezyi jako przewidywania przyszłości: „Il aimait à jéter son regard sur l'avenir, et deviner ce qui devait arriver

obdarzony cechami najwyższej potęgi i piękności, który kona z myślą o straconej ukochanej, z nadzieją odnalezienia jej po śmierci. Transpozycyą tegoż motywu na ton tyronowsko-tragiczny jest fragment z dnia 8 maja 1830 [1]); tu kochanek, złamany nieszczęściem, kona z buntem i rozpaczą; jego ostatniem uczuciem jest nienawiść względem Boga i wzgarda dla wieczności [2]), a utwór cały tchnie pesymizmem skrajnym, który poeta wyraża, uwydatniając kontrast między wielkością i harmonią wszechświata a bolem człowieka [3]). W inny sposób wyzyskana jest śmierć we fragmencie, napisanym 10 października 1830 [4]); jest to obraz dziewczyny, na pozór tryskającej życiem, nad którą wisi śmierć; bolesny kontrast łagodzi zakończenie, podobne do słów, które kończą historyę młodzieńca nieszczęśliwego, nie umiejącego wyrazić się ni słowem ni czynem: „Tam będzie blisko swego Boga, i Boga jej brak nie będzie“ [5]).

Obok tych utworów odrębną grupę stanowią fragmenty, przedstawiające śmierć moralną. Wiążą się one z organizacyą psychiczną Krasińskiego, u którego naprzemian pojawiały się stany nadmiernego podniecenia i apatyi. A że, jak zwykle ludzie nerwowi, te ostatnie stany szczególnie przykro odczuwał, przeto wyolbrzymiały mu się one w wyobraźni we widma jakiejś nieczułości zupełnej, jakiejś śmierci duchowej za życia, wobec której śmierć istotna jest wyzwoleniem.

---

un jour... et alors il étendait ses bras au monde meilleur, vers un monde plus beau“ (str. 55).

[1]) Wyd. jubil., VIII, Cz. I, 69 nn.

[2]) „Son dernier sentiment fut un sentiment de haine pour Dieu et de mépris pour l'éternité“ (str. 73).

[3]) „La grandeur des cieux insulte à la douleur de l'homme abandonné sur la terre“ (str. 71).

[4]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 225 nn.

[5]) „Là elle sera auprès de son Dieu, et son Dieu ne lui manquera point“ (str. 229).

Za wstępny etap takiej koncepcyi uważać można fragment z dnia 22 czerwca 1830 [1]), w którym autor, żądny emocyi silnych, po miesiącu słoty wzywa rozpaczy, byle tylko uniknąć apatyi. Ze skrajną wyrazistością występuje motyw ten we „Śnie człowieka przeżytego" [2]) — człowieka, którego nic nie wzrusza, nic nie zajmuje, który darmo szuka wrażeń i niebezpieczeństw, by się otrząsnąć z nieczułości, i który śmierć jako zbawienie powitać gotów. Podobny problem jest we fragmencie z d. 4 października 1830 [3]); bohater jego jako poeta, rycerz i kochanek stracił duchową siłę; przyjaciel napróżno stara się w nim na nowo rozniecić potrójny ideał — i żegna go wreszcie słowami przekleństwa i wzgardy. Echo tych pomysłów brzmi w późniejszym utworze z r. 1832 [4]), ostatnim, który łączy się z osobą Henryety Willan; przedstawia on uczucie pielgrzyma w czasie ślubu dawnej kochanki i śmierć jego, poprzedzoną zamarciem wszystkich uczuć.

Wszystkie te utwory przepojone są literackim pesymizmem, którego sformułowanie zawiera szkic „Sur la vie" [5]) — ciekawa próba młodzieńczej filozofii i psychologii. Jest to obok „Ułomku z rękopisu słowiańskiego" i „Écrit la nuit" trzeci ważny dokument dziejów myśli; niestety w monografii nie mógł on zostać uwzględniony. Zajmujące są uwagi o uczuciach i złudzeniach uczuć, jako źródłach cierpienia. Krasiński przybiera tu pozę człowieka, który doznał samych rozczarowań i nawet o miłości i przyjaźni wyraża się z pesymistycznym krytycyzmem. Dla całej jego twórczości ówczesnej charakterystyczny jest fakt, że zajmuje się głównie dwoma uczuciami: miłością i zemstą.

[1]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 90 nn.
[2]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 116 nn.
[3]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 209 nn.
[4]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 398 nn. (Sur le front du pélerin).
[5]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 283 nn.

Str. 44, w. 10—11: „Wśród marzeń o losach jednostki narzucają się obrazy katastrofy świata".

Taki obraz zawiera też dziwaczny „Sen" o końcu świata z powodu zbliżania się komety [1]).

Str. 56, przyp. 4: „Le lit de mort".

Wymieniony tu utwór — ogłoszony dopiero w wydaniu jubileuszowem [2]) — jest jednym z najciekawszych i to nie tylko przez swój sposób traktowania śmierci i spowiedzi. Tkwi w nim pierwszy zarodek myśli, która dla późniejszych idei Krasińskiego ma znaczenie ogromne — potępienia religii strachu. Spowiednik zabija chorą dziewczynę przez wzbudzenie w niej lęku przed piekłem.

Str. 63, w. 4: „Pierwszy pobyt w Genewie był okresem przygotowania".

Okazałoby się to tem jaśniej, jeśliby się do analizy przeżyć ideowych dołączyło rozbiór techniki poetyckiej i stylu; kształtuje się wtedy szereg właściwości, charakterystycznych dla poezyi Krasińskiego.

Str. 66, w. 1—2: „Wytwór chwilowego pomysłu i chwilowej pogody duchowej, „Gastołd".

Z podobnie pogodnego nastroju wypłynęła też powiastka o Radziwille „Panie kochanku" [3]).

[1]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 195 nn. (Un songe).
[2]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 272 nn.
[3]) Wyd. jubil. I.

# CZĘŚĆ DRUGA, I.

Str. 73, w. 9: „W ciągu miesięcy bolu"...

Obok „Wygnańca", napisanego po francusku [1]) i po polsku, najwcześniejszym wyrazem bolu z powodu powstania jest urywek „Il est une plaine..." [2]). Krasiński od razu uderza w ton najsilniejszego bolu. W marcu 1831 — już nie żywi żadnej nadziei, już tylko umie skarżyć się retorycznie i rozpaczać i — oskarżać obojętną Francyę.

Str. 77, w. 17—19: „Stał się przez to Agaj-Han... postacią... odpowiadającą charakterowi romantyzmu francuskiego".

Wogóle „Agaj-Han" przez jaskrawy koloryt, egzotyczną malowniczość, lubowanie się w kontrastach i skrajnościach wiąże się ściśle z romantyzmem francuskim, zwłaszcza z Wiktorem Hugo, któremu romantyzm francuski głównie owe cechy zawdzięcza. Krasiński, którego Opin i mściwy Karzeł mają już może pokrewieństwo z „Hanem Islandzkim" Wiktora Hugo, w okresie genewskim zbliżył się do ówczesnej literatury francuskiej — do Wiktora Hugo, Lamartine'a, Balzaca nie mniej, jak do Chateaubrianda. Wpływ ten określićby można dopiero przez dokładną analizę stylu i obrazowania, która nie wchodzi w zakres niniejszej monografii.

Str. 123, w. 16—18: „Mniemanie, że wiek dziewiętnasty jest epoką przejścia, podobną do tej, która poprzedziła ostateczny tryumf chrześcijaństwa".

---

[1]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 307 nn. (L'exilé).
[2]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 313 nn.

Już 11 maja 1831 Krasiński pisze uwagi o wieku obecnym, w których zestawia go z epoką Chrystusa i wędrówki ludów i wyraz daje oczekiwaniu końca świata i sądu ostatecznego [1]).

[1]) Wyd. jubil. VIII, cz. I, 326 nn. (Le siècle dans lequel nous avançons....).

# UZUPEŁNIENIA TOMU II.

## CZĘŚĆ CZWARTA, I.

Str. 4, w. 10 nn. „Od „Fantazyi konania“ począwszy, przyswaja sobie Krasiński główne pierwiastki systemu Cieszkowskiego. Odtąd łączy się i przenika nawzajem myśl obu niepospolitych umysłów; żaden nie zatraca swej indywidualności; pewne rysy odrębne fizyognomii wyciśnięte są nadal na ich filozofii; zrąb główny jednak staje się wspólną własnością. ....Cieszkowski był współtwórcą treści ideowej „Traktatu o Trójcy“, „Przedświtu“ i „Psalmów“ — Krasiński był istotnym współautorem dzieła „Ojcze nasz“.

W chwili, gdy ukończony był już druk tomu drugiego i nawet gotowa już część uzupełnień, mogłem jeszcze — dzięki uprzejmości prof. Kallenbacha — poznać pierwszy tom listów Krasińskiego do Cieszkowskiego. Żałując, że cytaty z tej korespondencyi nie zostały włączone do odnośnych ustępów książki, zaznaczyć muszę, że poglądy na rozwój i charakter idei Krasińskiego, zawarte w niniejszej monografii, znajdują w listach do Cieszkowskiego całkowite potwierdzenie. Cennem uzupełnieniem „dziejów myśli“ są

przedewszystkiem listy, zawierające polemikę w sprawie nieśmiertelności osobistej i list o „eschatologii" poety.

Stosunek Krasińskiego do Cieszkowskiego przedstawia się w świetle tych nowych materyałów tak właśnie, jak został scharakteryzowany w ustępie przytoczonym. Listy świadczą o tem, że mimo wpływu Cieszkowskiego Krasiński zachował samodzielność, że idei przyjaciela bynajmniej nie przyjmował bezkrytycznie, że walczył z nim namiętnie, gdy chodziło o idee, które uważał za szczególnie cenne. I potwierdza się też zdanie o „współautorstwie" dzieła „Ojcze nasz; jasno widać, jak silnie oddziałał Krasiński na charakter wstępnego tomu. Że mimo to różność stanowisk pozostała, zaznaczyłem w rozbiorze tego dzieła [1]), zwracając uwagę na to, że „Krasiński w przyszłość zaziemską sięgał, Cieszkowski ograniczał się do ziemi i świat zaziemski z flozofii swej wyłączał".

Str. 36, w. 10—12: „Bóg jest w świecie jako Wszechbyt i Wszechmyśl, ponad światem jako Osobistość".

Że Krasiński w ten sposób rozwiązał problem immanencyi i transcendencyi, świadczy też list do Cieszkowskiego, rozwijający pogląd na Boga w przeciwieństwie do teoryi Trentowskiego.

Str. 46, w. 18—20. „Göschel wskazał mu, jak należy stosunek Chrystusa do ludzkości rozumieć, by i ludzkości dać uczestnictwo w Jego przymiotach i zachować odrębne bóstwo Chrystusa".

Jest również list do Cieszkowskiego, w którym Krasiński usiłuje logicznym wywodem pogodzić Chrystusowość ludzkości z wyodrębnieniem Chrystusa jako osobnika.

---

[1]) Str. 164 niniejszego tomu (Por. też znajdujący się na tej stronie przypisek).

Str. 52, w. 25—26. „Zależność [od Trentowskiego] wydaje się dość prawdopodobną“. Prawdopodobieństwo tej hipotezy wzrasta w świetle listów do Cieszkowskiego.

Str. 69, w 7 nn. „Żywot wieczny — to rozwój, śmiercią już nie przerywany, wznoszący się coraz wyżej przez świadome samoistne tworzenie sobie kształtów coraz doskonalszych; łączy się w nim heglowski szczyt rozwoju — świadomość pełna — ze szczytem ewolucyjnym Cieszkowskiego — doskonałym czynem twórczym“.

Pojęcie nieśmiertelności osobistej jest głównym problemem filozoficznym, rozstrząsanym w korespondencyi z Cieszkowskim. Korespondencya ta dowodzi, że pogląd Cieszkowskiego, zawarty w drugiej (nieogłoszonej) części dzieła „Gott und die Palingenesie“, różnił się zasadniczo od poglądu Krasińskiego. Cieszkowski pojmował nieśmiertelność tak jak Leroux: jako przechodzenie w coraz nowe ziemskie żywoty bez świadomości ciągłej, bez pamięci. Krasiński już w „Synu Cieniów“ zajął stanowisko odmienne, niż Leroux: metempsychoza ostatecznie ma dojść do stopnia, na którym duch zyska świadomość wszystkich poprzednich żywotów, całości swego „ja“ [1]). Tego stanowiska broni Krasiński niezachwianie; w imię idei rozwoju twierdzi, że raz zdobyta osobistość zatracona być nigdy nie może; trwa przy idei, której możliwość początkowo i Cieszkowski przypuszczał, że duch w żywocie wiecznym odzyskać musi całkowitą pamięć przeszłości. W tej myśli też kreśli mu szkic swego systemu „eschatologicznego“ — pogląd

---

[1]) Por. w niniejszej monografii str. 359—360 tomu I. Teorya Lerouxa przedstawiona jest tamże w przypisku na str. 357—358.

na rozwój ducha od wyjścia z Boga, od „odpadnięcia" czyli „upadku", przez „odkupienie" ku żywotowi wiecznemu. Jest tu ponowne, dobitniejsze jeszcze, sformułowanie myśli „Traktatu o Trójcy".

Str. 88, przyp. 2. „Wzmianka o Hoene-Wrońskim znajduje się w listach dopiero w r. 1846.

Pisząc to, nie znałem oczywiście wzmianek o Hoene-Wrońskim w listach do Cieszkowskiego.

Str. 100—102. [Ustęp o zajmowaniu się gnostycyzmem].

Omawiając szkic o „Gnosis" jako pisany w r. 1842, trzymałem się daty, podanej w wydaniu jubileuszowem. Listy do Cieszkowskiego każą datę tą przesunąć. Dowodzą one, że szkic „Gnosis" powstał w roku 1844 i że składa się według wszelkiego prawdopodobieństwa z ustępów, należących do korespondencyi z Delfiną Potocką. Wobec tego rozbiór tego szkicu należałoby przenieść w niniejszej monografii do pierwszego rozdziału części piątej.

## CZĘŚĆ CZWARTA, II.

Str. 107, w. 3—5. „Poemacik o Varennie tylko na idee „Traktatu" czekał, by stać się „Przedświtem".

Listy do Cieszkowskiego, dające ważne przyczynki do dokładnego określenia czasu pracy nad „Przedświtem", dowodzą też, że Krasiński w owych kilku tygodniach przed chorobą Danielewicza, poświęconych intensywnej twórczości ideowej, pisał również w dalszym ciągu „Przedświt".

# CZĘŚĆ PIĄTA.

Str. 192, w. 3. „Szkicu tego Krasiński nie ogłosił“.

Szkic „Deux puissances“ jest prawdopodobnie częścią memoryału, napisanego do Guizota po zajęciu Krakowa. Wiadomość o tym memoryale podał Małachowski.

Str. 211—213. [Ustęp o chronologii poszczególnych części „Niedokończonego Poematu“].

W „Dodatku krytycznym“ do tomu V wydania jubileuszowego (którego to „Dodatku“ nie znałem jeszcze w czasie pisania monografii) prof. Czubek przedstawił chronologię poszczególnych części poematu. Uwagi jego częścią potwierdzają podany przezemnie pogląd na genezę, częścią (o ile chodzi mianowicie o „Podziemia weneckie“) pozwalają na dokładniejsze wyznaczenie daty. Nie wchodząc w szczegółową historyę tekstów, ograniczam się do rzeczy najważniejszych.

Pierwodruk „Snu“ ma na ostatniej stronie uwagę: „Pisano w roku 1843“. 14 sierpnia 1843 Krasiński w liście pisze o gotowym wstępie do pierwszej części „Nieboskiej“ (Wyd. jubil. V, str. 389). Zgadza się to zupełnie ze zdaniem, podanem na str. 118—119, że Krasiński zaraz po ukończeniu „Przedświtu“ ponownie zajął się „Niedokończonym Poematem“; „Sen“, rozszerzony już znacznie w roku 1842, teraz uzyskał formę, zbliżoną bardzo do ostatecznej redakcyi.

Szczególnie ważny jest list do Delfiny Potockiej z 24 listopada 1848: „Wziąłem się był od dni czterech do I części „Nieboskiej“ — scenęm ukończył, ową przerwaną przed laty czterema“ (Wyd. jubil. V, str. 387). Zgodnie z tem prof. Czubek przypuszcza, że sceny „Podziemi weneckich“ (oczywiście z wyjątkiem zakończenia) powstały w końcu 1843 lub

na początku 1844. Ponieważ jednak — jak zaznaczyłem w jednem z poprzednich uzupełnień — „Gnosis“ pochodzi z r. 1844, a ma charakter studyum przygotowawczego do sceny „Podziemi“, sądzę, że rok 1844 należy uważać stanowczo za rok powstania „Podziemi weneckich“. Odpowiada to hipotezie, którą podałem w przypisku do str. 151 niniejszego tomu, stwierdzając wielkie podobieństwo między „Psalmem Wiary“ a słowami Aligiera o duchu.

Na podstawie badań dawniejszych, rezultatów monografii niniejszej i „Dodatku krytycznego“ prof. Czubka można więc chronologię poematu przedstawić w sposób następujący:

1) Scena w górach napisana w roku 1838, zmieniona została po śmierci Danielewicza w r. 1843.

2) „Sen“, z „Herburta“ włączony do zamierzonej trylogii, ponownie napisany i znacznie rozszerzony w r. 1842 jako wstęp do „Przedświtu“, w r. 1843 ulega dalszej przeróbce; drobne dodatki są jeszcze późniejsze, z czasu pisania „Psalmów“ (por. przypisek na str. 113—115 tego tomu).

3) Scena na placu św. Marka, choć zachowana w rękopisie z r. 1848 (Wyd. jubil. V, str. 387), należy do planu trylogii z r. 1840.

4) Scena w mieszkaniu Młodzieńca, przepisana przez Gaszyńskiego w roku 1852 (Wyd. jubil. V, str. 391—392), należy może również do tego planu, ale w takim razie uległa niewątpliwie późniejszej całkowitej przeróbce, o czem świadczy i treść ideowa i język.

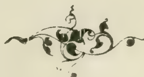
5) Scena pierwsza „Podziemi weneckich“ i początek drugiej pochodzą z r. 1844; potem zostały częściowo przerobione.

6) Polemika z Pankracym pochodzi z jesieni r. 1848.

Pogląd na „warstwy“ poszczególne poematu pozostaje niezmieniony.

Str. 228, przypisek [W sprawie tytułu „Niedokończonego Poematu“].

Krasiński w rękopisach i listach używa kilkakrotnie nazwy „Nieboskiej Komedyi część pierwsza“. (Wyd. jubil. V, str. 386—392). Wobec tego — mimo wszelkich argumentów przeciwnych — tytuł ten trzeba uznać za autentyczny.



# INDEKS

# I.

## SPIS IMION WŁASNYCH

(Uwaga: Gwiazdka (*) oznacza, że na odnośnej stronie nazwisko wymienione jest tylko w przypisku).

---

## II.

# SPIS UTWORÓW KRASIŃSKIEGO

### OMÓWIONYCH LUB WSPOMNIANYCH W NINIEJSZEJ MONOGRAFII.

(Uwaga. Gwiazdka (*) oznacza, że na stronie dotyczącej utwór wspomniany jest tylko w przypisku).

# PRZEGLĄD TREŚCI

## TOM I.

## TOM II.



# OMYŁKI DRUKU

## Tom I.

str. VII. wiersz 22 zam. *jednostrone* powinno być: *jednostronne*
« 3, przypisek, wiersz 3 od dołu zam. *zasługą* powinno być: *zasługę*
« 10, przypisek, w. ostatni zam. *bard o* powinno być: *bardzo*
« 30, przypisek 3-ci zam. *aucienne* powinno być: *ancienne*
« 32, wiersz 10 « *avee* « « *avec*
« 34, przypisek, w. 2 « *reunion* « « *réunion*
« « « « 15 » *antiquetes* » « *antiquités*
« « « 2 « 1—2 » *do-ctrine* « « *doct-rine*
« 38, wiersz 12 » *Krasińskiego; Cieszkowskiego* powinno być: *Krasińskiego i Cieszkowskiego*
» 43, wiersz 9 zam. *trwórczości* powinno być: *twórczości*
» 76, przypisek 2 » *immortet* « « *immortel*
« 77, przypisek 1, w. 4 « *n 1612* « « *en 1612*
» 172, wiersz 14 « *wydarły* « « *wydarty*
» 174, przypisek 3-ci należy przenieść na stronę następną.

## Tom II.

Str. 33 w. 4—5 zam. *Zeitschrift für spekulative Theologie* powinno być: *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.*
» 120, wiersz 3 zam. *laska* powinno być: *łaska*
» 123, » 25 » *narodości* » » *narodowości*
» 214, przypisek 2, » *A. Potockiego* » » *A. Krasińskiego*
» 268, po wierszu 2 dodać należy: *(Por. A. Żółtowski: Z aktów sławnej przyjaźni — Bibl. Warsz. 1912).*

